معالم أصول الدين

لشيخ الإسلام

فخر الدين الرازى

ضبط وتحقيق

الدكتور

أحمد عبد الرحيم السايح

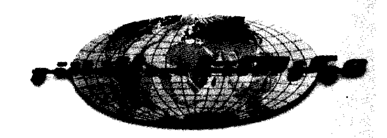
الدكتور

سامى عفيفى حجازى

١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م

مركز الكتاب للنشر

الطبعة الأولى
٢٠٠٠



مصر الجديدة : ٢١ شارع الخليفة المأمون - القاهرة
تليفون : ٢٩٠٨٢٠٣ - ٢٩٠٦٢٥٠ - فاكس : ٢٩٠٦٢٥٠

مدينة نصر : ٧١ شارع ابن النفيس - المنطقة السادسة - ت : ٢٧٢٣٣٩٨

مطابع آمون
٤ الفيروز من ش إسماعيل أباظة
لاظوغلى - القاهرة
تليفون : ٧٩٤٤٥١٧ - ٧٩٤٤٣٥٦

بسم الله الرحمن الرحيم
مقدمة التحقيق

الحمد لله رب العالمين

والصلاة والسلام على الرسول الصادق الأمين

أما بعد . .

فهذه معالم أصول الدين للإمام شيخ الإسلام فخر الدين الرازى ومعالم أصول الدين جاءت لتنقل الأمة من الاغتراب الزمانى والاغتراب المكانى، ولتضع الأمة فى الطريق الذى ينبغى أن يكون معلوماً.

ومعالم أصول الدين للرازى جاءت فى عشرة أبواب. كل باب منها يسلم للآخر. والأبواب العشر وما جاء فيها من مسائل هى علامات مضيئة فى طريق البحث الفكرى.

ولما كان الإمام الرازى شيخ الإسلام وإمام أهل السنة والسلف الصالح. من الأئمة الموسوعيين الذين أبدعوا فى التفسير وعلم الكلام والأصول. كان لما جاء له فى المعالم صدى وتأثيراً.

ومعالم أصول الدين. يعالج قضايا كثيرة. تثار على الساحة الإسلامية.

وكان ينبغى على الباحثين والدارسين أن يتعرفوا على هذه المعالم بروح السماحة والحب.

ولا يخفى أن معرفة المعالم ضرورة من ضرورات الحياة العاقلة الرشيدة.

إن منطلق شيخ الإسلام هو الإسلام. ونحن فى أشد الحاجة إلى هذا المنطلق. ولذا عملنا قدر جهدنا على تحقيق المعالم وضبط ما جاء فيه. ليكون وافيا ومحققا للغرض.

أ. د	أ.د
أحمد عبد الرحيم السايح	**سامى عفيفى حجازى**



مقدمة

الحمد لله فالق الإصباح، وخالق الأرواح والأشباح، فاطر العقول والحواس، ومبدع الأنواع والأجناس، والذى لا بداية لقدمه، ولا غاية لكرمه، ولا أمد لسلطانه، ولا عدد لإحسانه، خلق الأشياء كما شاء بلا معين ولا ظهير، وأبدع فى الإنشاء بلا ترو ولا تفكير، تحلت بعقود حكمته صدور الأشياء، وتجلت بنجوم نعمته وجوه الأحياء، جمع بين الروح والبدن بأحسن تأليف، ومزج بقدرته اللطيف بالكثيف، قضى كل أمر محكم وأبدع كل صنع مبرم عجيب، تبصرة وذكرى لكل عبد منيب.

أحمده ولا حمد إلا دون نعمائه، وأمجده بأكرم صفاته وأشرف أسمائه.

وأصلى على رسوله الداعى إلى الدين القويم، التالى للقرآن العظيم المنتظر فى دعوة إبراهيم نبياً المبشر به عيسى قومه ملياً، المطرز اسمه على ألوية الدين، المقرب منزلته وآدم بين الماء والطين، ذلك محمد سيد الأولين والآخرين، وخاتم الأنبياء والمرسلين.

صلوات الله عليه وعلى آله الطيبين الطاهرين، وعلى أصحابه الأنصار منهم والمهاجرين، وسلم عليه وعليهم أجمعين.

أما بعد: فهذا مختصر يشتمل على علم أصول الدين وهو مرتب على أبواب.



الباب الأول
فى المباحث المتعلقة بالعلم والنظر. وفيه مسائل

المسألة الأولى: (العلم إما تصور وإما تصديق)

فالتصور: هو إدراك الماهية من غير أن تحكم عليها بنفى أو إثبات كقولك: الإنسان، فإنك تفهم أولاً معناه، ثم تحكم عليه إما بالثبوت وإما بالانتفاء. فذلك الفهم السابق هو: التصور.

والتصديق: هو أن تحكم عليه بالنفى أو الإثبات.

وههنا تقسيمان: التقسيم الأول: أن كل واحد من التصور والتصديق. قد يكون بديهيا[1] وقد يكون كسبيا.

فالتصورات البديهية مثل تصورنا لمعنى الحرارة والبرودة.

والتصورات الكسبية مثل تصورنا لمعنى المَلَك والجن.

والتصديقات البديهية كقولنا: النفى والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان، والتصديقات الكسبية كقولنا: الإله واحد، والعالم محدث.

والتقسيم الثانى: التصديق: إما أن يكون مع الجزم أو لا مع الجزم.

أما القسم الأول فهو على أقسام: أحدها: التصديق الجازم الذى لا يكون مطابقا وهو الجهل.

وثانيها: التصديق الجازم المطابق لمحض التقليد وهو كاعتقاد المقلد.

---

(١) البديهى : هو الذى لا يتوقف حصوله على نظر وكسب سواء احتاج إلى شئ آخر من حدس أو تجربة أو غير ذلك، أو لم يحتج فيرادف الضرورى، وقد يراد به مالا يحتاج بعد توجه العقل إلى شئ أصلا، فيكون أخص من الضرورى كتصور الحرارة والبرودة، وكالتصديق بأن النفى والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان. راجع التعريفات للجرجانى ص ٤٤.

وثالثها: التصديق الجازم المستفاد من إحدى الحواس الخمس كعلمنا بإحراق النار وإشراق الشمس.

الرابع: التصديق الجازم المستفاد ببديهة العقل كقولنا: النفى والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان لا التصديق الجازم المستفاد من الدليل.

وأما القسم الثانى: وهو التصديق العارى عن الجزم؛ فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم، والمساوى هو الشك.

المسألة الثانية: (لابد من الاعتراف بوجود تصورات وتصديقات بديهية)

إذ لو كانت بأسرها كسبية لافتقر اكتسابها إلى تقدم تصورات وتصديقات أُخر، ولزم منه التسلسل[١] أو الدور[٢]. وهما محالان، فإذا عرفت هذا فنقول: اختلف الناس فى حد العلم. والمختار عندنا أنه غنى عن التعريف؛ لأن كل واحد يعلم بالضرورة كونه عالماً بكون النار محرقة، والشمس مشرقة. ولو لم يكن العلم بحقيقة العلم ضرورياً لامتنع أن يكون العلم بهذا العلم المخصوص ضروريا[٣].

المسألة الثالثة: (النظر والفكر عبارة عن ترتيب مقدمات علمية أو ظنية ليتوصل بها إلى تحصيل علم أو ظن)

مثاله: إذا حضر فى عقلنا أن هذه الخشبة قد مستها النار، وحضر أيضاً

---

(١) التسلسل: هو ترتيب أمور غير متناهية، راجع التعريفات للجرجانى ص ٥٧، ط بيروت ١٩٨٣م.

(٢) الدور: هو توقف الشئ على ما يتوقف عليه، ويسمى الدور المصرّح كما يتوقف (أ) على (ب) وبالعكس، أو بمراتب، ويسمى الدور المضمر كما يتوقف (أ) على (ب) و(ب) على (ج) و(ج) على (أ)، والفرق بين الدورين تعريف الشئ بنفسه هو أنَّ فى الدور يلزم تقدمه عليها بمرتبتين إن كان صريحا، وفى تعريف الشئ بنفسه يلزم تقدمه على نفسه بمرتبة واحدة» راجع الشريف على بن محمد الجرجانى كتاب التعريفات ص ١٠٥، ط لبنان بيروت ١٩٨٣م

(٣) الضرورى: هو الأمر الذى يحكم فيه بضرورة ثبوت المحمول للموضوع أو بضرورة سلبه عنه ما دام ذات الموضوع موجودة كقولنا: كل إنسان حيوان بالضرورة، فإن الحكم فيها بضرورة ثبوت الحيوان للإنسان فى جميع أوقات وجوده. وهى ضرورية موجبة. أما التى حكم فيها بضرورة السلب، فضرورية سالبة، كقولنا: لا شئ من الإنسان بحجر بالضرورة، فالحكم فيها بضرورة سلب الحجر عن الإنسان فى جميع أوقات وجوده. راجع المرجع السابق نفسه ص ١٣٨.

أن كل خشبة مستها النار فهى محترقة، حصل من مجموع العلمين الأولين علم ثالث بكون هذه الخشبة محترقة، فاستحضار العلمين الأولين لأجل أن يتوصل بهما إلى تحصيل هذا العلم الثالث وهو النظر.

المسألة الرابعة: (النظر قد يفيد العلم)

لأن من حضر فى عقله أن هذا العالم متغير، وحضر أيضاً أن كل متغير ممكن؛ فمجموع هذين العلمين يفيد العلم بأن العالم ممكن. ولا معنى لقولنا النظر يفيد العلم إلا هذا.

دليل آخر: إبطال النظر إما أن يكون بالضرورة وهو باطل وإلا لما كان مختلفاً فيه بين العقلاء، أو يكون بالنظر فيلزم منه إبطال الشئ بنفسه وهو محال. واحتج المنكرون فقالوا: إذا تفكرنا وحصل عقيب ذلك الفكر اعتقاد فعلمنا بكون ذلك الاعتقاد حقا، إن كان ضرورياً وجب أن لا تختلف العلماء فيه وليس كذلك. وإن كان نظرياً افتقر ذلك إلى نظر آخر ولزم التسلسل[1].

والجواب: إنه ضرورى؛ فإن كل من أتى بالنظر على الوجه الصحيح علم بالضرورة كون ذلك الاعتقاد حقاً.

المسألة الخامسة: (حاصل الكلام فى النظر)

هو أن يحصل فى الذهن علمان وهما يوجبان علما آخر، فالتوصل بذلك الموجب إلى ذلك الموجب المطلوب هو النظر، وذلك الموجب هو الدليل.

فنقول: ذلك الدليل إما أن يكون هو العلة كالاستدلال بمماسة النار على الاحتراق، أو المعلول المساوى كالاستدلال بحصول الاحتراق على مماسة النار، والاستدلال بأحد المعلولين على الآخر كالاستدلال بحصول الاحتراق على حصول الإحراق فإنهما معلولا علة واحدة فى الأجسام السفلية وهى الطبيعة النارية.

---

(١) وهو ترتيب أمور غير متناهية.

المسألة السادسة: (لابد فى طلب كل مجهول من معلومين متقدمين)

فإن من أراد أن يعلم أن العالم ممكن فطريقه أن يقول: العالم متغير وكل متغير ممكن وأيضاً فلما كان ثبوت ذلك المحمول لذلك الموضوع مجهولاً فلابد من شئ يتوسطها بحيث يكون ثبوت ذلك المحمول له معلوما ويكون ثبوته لذلك الموضوع معلوما، فحينئذ يلزم من حصولهما حصول ذلك المطلق.

فثبت أن كل مطلوب مجهول لابد له من معلومين متقدمين ثم نقول: إن كانا معلومين على القطع كانت النتيجة قطعية، وإن كان أحدهما مظنونا أو كلاهما كانت النتيجة ظنية، لأن الفرع لا يكون أقوى من الأصل.

المسألة السابعة: (النظر فى الشئ ينافى العلم به)

لأن النظر طلب والطلب حال حصول المطلوب محال، وينافى الجهل به، لأن الجاهل يعتقد كونه عالما به، وذلك لاعتقاد يصرفه عن الطلب.

المسألة الثامنة: (الصحيح أن النظر يستلزم العلم اليقينى)[1]

لما ذكرنا أنه مع حصول تينك المقدمتين يمتنع أن لا يحصل العلم بالمطلوب؛ إلا أنه غير مؤثر فيه، لأنا سنقيم الأدلة على أن المؤثر ليس إلا الواحد وهو الله تعالى.

---

(١) اليقين: فى اللغة العلم الذى لا شك معه.
وفى الاصطلاح: اعتقاد الشئ بأنه كذا مع اعتقاد أنه لا يمكن إلا كذا مطابقا للواقع غير ممكن الزوال.
والقيد الأول: جنس يشتمل على الظن أيضا. والثانى: يخرج الظن. والثالث: يخرج الجهل. والرابع: يخرج اعتقاد المقلد المصيب. وعند أهل الحقيقة: رؤية العيان بقوة الإيمان لا بالحجة والبرهان.
وقيل: مشاهدة الغيوب بصفاء القلوب، وملاحظة الأسرار بمحافظة الأفكار.
وقيل: هو طمأنينة القلب على حقيقة الشئ، يقال: يقن الماء فى الحوض إذا استقر فيه.
وقيل: اليقين رؤية العيان، وقيل تحقيق التصديق بالغيب بإزالة كل شك وريب.
وقيل: اليقين نقيض الشك. وقيل اليقين: رؤية العيان بنور الإيمان، وقيل: اليقين ارتفاع الريب فى مشهد الغيب. وقيل اليقين: العلم الحاصل بعد الشك. راجع التعريفات للجرجانى ص ٢٥٩، ط لبنان ١٩٨٣م.

المسألة التاسعة: (الدليل[١] إما أن يكون مركباً من مقدمات كلها عقلية وهو موجود أو كلها نقلية وهذا محال)

لأن إحدى مقدمات ذلك الدليل هو كون ذلك النقل حجة، ولا يمكن إثبات النقل بالنقل، أو بعضها عقلى وبعضها نقلى، وذلك موجود؛ ثم الضابط أن كل مقدمة لا يمكن إثبات النقل إلا بعد ثبوتها فإنه لا يمكن إثباتها بالنقل، وكل ما كان إخباراً عن وقوع ماجاز وقوعه وجاز عدمه، فإنه لا يمكن معرفته إلا بالحس، أو بالنقل، وما سوى هذين القسمين فإنه يمكن إثباته بالدلائل العقلية والنقلية.

المسألة العاشرة: (قيل الدلائل النقلية لا تفيد اليقين)

لأنها مبنية على نقل اللغات، ونقل النحو والتصريف، وعدم الاشتراك، وعدم المجاز وعدم الإضمار، وعدم النقل، وعدم التقديم والتأخير، وعدم التخصيص، وعدم النسخ، وعدم المعارض العقلى، وعدم هذه الأشياء مظنون لا معلوم، والموقوف على المظنون مظنون وإذا ثبت هذا ظهر أن الدلائل النقلية ظنية وأن العقلية قطعية، والظن لا يعارض القطع.

---

(٢) الدليل: فى اللغة: هو المرشد وما به الإرشاد، وفى الاصطلاح: هو الذى يلزم العلم به العلم بشئ آخر، وحقيقة الدليل هو ثبوت الأوسط للأصغر، واندراج الأصغر تحت الأوسط.
راجع التعريفات للجرجانى ص ١٠٤ط بيروت لبنان ١٩٨٣م.

الباب الثانى
فى أحكام المعلومات. وفيه مسائل

المسألة الأولى: (صريح العقل حاكم بأن المعلوم إما موجود وإما معدوم[1])

وهذا يدل على أمرين: الأول أن تصور ماهية الوجود تصور بديهى، لأن ذلك التصديق البديهى موقوف على ذلك التصور، وما يتوقف عليه البديهى أولى أن يكون بديهياً. والثانى: أن المعدوم معلوم، لأن ذلك التصديق البديهى متوقف على هذا التصور، فلو لم يكن هذا التصور حاصلاً لامتنع حصول ذلك التصديق.

المسألة الثانية: (مسمى الوجود مفهوم مشترك فيه بين كل الموجودات)

لأنا قسم الموجود إلى الواجب والممكن؛ ومورد التقسيم مشترك بين القسمين، ألا ترى أنه لا يصح أن يقال: الإنسان إما أن يكون تركيا أو يكون حجراً، ولأن العلم الضرورى حاصل بصحة هذا الحصر، وأنه لاواسطة بينهما، ولولا أن المفهوم من الوجود واحد وإلا لما حكم العقل بكون المتناقضين طرفين فقط.

المسألة الثالثة: (الوجود زايد على الماهيات)

لأنا ندرك التفرقة بين قولنا السواد سواد وبين قولنا السواد موجود، ولولا أن المفهوم من كونه موجودا زايد على كونه سواداً، وإلا لما بقى هذا الفرق، ولأن العقل يمكنه أن يقول: العالم يمكن أن يكون موجوداً وأن يكون معدوما، ولا يمكنه أن يقول: الموجود إما أن يكون موجوداً أو معدوماً، ولولا أن الوجود مغاير للماهية وإلا لما صح هذا الفرق.

---

(١) العدم ضد الوجود، وهو مطلق أو إضافى.
فالعدم المطلق هو الذى لا يضاف إلى الشئ. والعدم الإضافى أو المقيد هو المضاف إلى شئ كقولنا عدم الأمن وعدم الاستقرار كما قال ابن سينا: العدم هو ما ليس بذات موجودة على الاطلاق ولا معدومة على الإطلاق بل هو ارتفاع الذات الوجودية بالقوة. راجع النجاة لابن سينا ص ١٦٤

والمراد منه أنه لا يمكن تقرر الماهيات منفكة عن صفة الوجود، والدليل عليه أن الماهيات لو كانت متقررة فى نفسها لكانت متشاركة فى كونها متقررة خارج الذهن ومتخالفة بخصوصياتها، وما به المشاركة غير ما به المخالفة؛ فكأن كونها متقررة خارج الذهن أمراً مشتركاً فيه زائداً على خصوصياتها، ولا معنى للوجود إلا ذلك. فيلزم أن يقال: إنها حال عرائها عن الوجود كانت موصوفة بالوجود وهذا محال.

وأيضا فإن ندرك التفرقة بين قولنا السواد سواد وبين قولنا إن السواد متقرر فى الخارج. وهذا يدل على أن كونه متقرراً فى الخارج صفة زائدة على الماهية. واحتجوا بأن المعدوم متميز، وكل متميز ثابت. فالمعدوم ثابت.

بيان الأول من وجوه: **الأول**: أنا نميز بين طلوع الشمس غداً من مشرقها وبين طلوعها غداً من مغربها، وهذان الطلوعان معدومان؛ فقد حصل الامتياز بين المعدومات.

والثانى: أنا نقدر على الحركة يمنة ويسرة، ولا نقدر على الطيران إلى السماء، فهذه الأشياء معدومة مع أنها متميزة.

والثالث: أنا نحب حصولك اللذات ونكره حصول الآلام فقد وقع حصول الامتياز فى هذه المعدومات. وبيان أن كل متميز ثابت فهو أن المتميز هو الموصوف بصفة لأجلها امتاز عن الآخر، وما لم تكن حقيقته متقررة امتنع كونها موصوفة بالصفة الموجبة للامتياز.

والجواب: أن ما ذكرتم منقوض بتصور الممتنعات وبتصور المركبات كجبل من ياقوت وبحر من ذئبق، وبتصور الإضافيات ككون الشئ حاصلاً فى الحيز، وحالاً ومحلاً؛ فإن هذه الأمور متمايزة فى العلم مع إنها نفى محض بالاتفاق.

المسألة الخامسة: (حكم صريح العقل بأن كل موجود فهو إما واجب[١] لذاته أو ممكن[٢] لذاته)

أما الواجب لذاته فله خواص:

الأول: أن الشئ الواجب يمكن أن يكون واجباً لذاته ولغيره معاً. لأن الواجب لذاته هو الذى لا يتوقف على الغير، والواجب لغيره هو الذى يتوقف على الغير. فكونه واجبا لذاته ولغيره معا يوجب الجمع بين النقيضين.

الثانى: أن الواجب لذاته لا يكون مركبا؛ لأن كل مركب فإنه يفتقر إلى جزئه، وجزؤه غيره، فكل مركب فهو مفتقر إلى غيره، والمفتقر إلى الغير لا يكون واجباً لذاته على ما ثبت تقريره.

الثالث: الوجوب بالذات لا يكون مفهوماً ثبوتياً وإلا لكان إما تمام الماهية، أو جزءا منها، أو خارجا عنها.

والأول : باطل؛ لأن صريح العقل ناطق بالفرق بين الواجب لذاته وبين نفس الوجوب بالذات، وأيضا فكنه حقيقة الله تعالى غير معلوم، ووجوبه بالذات معلوم.

والثانى : باطل وإلا لزم كون الواجب لذاته مركبا.

والثالث : أيضا باطل، لأن كل صفة خارجة عن الماهية لاحقة بها فهى مفتقرة إليها، وكل مفتقر إلى الغير ممكن لذاته فيكون واجبا بغيره، فيلزم أن يكون الوجوب بالذات ممكنا لذاته واجبا لغيره وهو محال.

وأما الممكن لذاته فله خواص:

الأول : الممكن لذاته لابد وأن يكون نسبة الوجود والعدم إليه على السوية، إذ لو كان أحد الطرفين أولى به فإن كان حصول تلك الأولوية يمنع من طريان العدم عليه فهو واجب لذاته.

---

(١) الواجب لذاته: هو الموجود الذى يمتنع عدمه امتناعاً، ليس الوجود له من غيره، بل من نفس ذاته، فإن كان وجوب الوجود لذاته، سمى واجبا لذاته، وان كان لغيره سمى واجبا لغيره، راجع التعريفات للجرجانى ص ٢٤٩ ط بيروت لبنان ١٩٨٣م.

(٢) الممكن بالذات: ما يقتضى لذاته أن لا يقتضى شيئا من الوجود والعدم، كلفظ العالم. المرجع السابق ٢٣٠.

وإن كان لا يمنع فليفرض مع حصول ذلك القدر من الأولوية تارة موجودا وأخرى معدوماً فامتياز أحد الوقتين عن الآخر بالوقوع إن لم يتوقف على انضمام مرجح إليه لزم رجحان الممكن المتساوى لا لمرجح.

وإن توقف على انضمامه إليه لم يكن الحاصل أولاً كافياً فى حصول الأولوية، وقد فرضناه كافياً، هذا خلف. فثبت أن الشئ متى كان قابلاً للوجود والعدم كان نسبتها إليه على السوية.

الثانى: الممكن المتساوى لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح والعلم به مركوز فى فطرة العقلاء بل فى فطرة طباع الصبيان.

فإنك لو لطمت وجه الصبى وقلت حصلت هذه اللطمة من غير فاعل البتة فإنه لا يصدقك فيه البتة، بل فى فطرة البهائم فإن الحمار إذا أحس بصوت الخشبة فزع لأنه تقرر فى فطرته أن حصول صوت الخشبة بدون الخشبة محال.

وأيضاً فلما كان الطرفان بالنسبة إليه على السوية وجب أن لا يحصل الرجحان بالنسبة إليه وإلا لزم التناقض.

الثالث: احتياج الممكن إلى المؤثر لإمكانه لا لحدوثه؛ لأن الحدوث كيفية لذلك الوجود فهى متأخرة عن ذلك الوجود بالرتبة، والوجود متأخر عن الإيجاد المتأخر عن احتياج الأثر إلى الموجد المتأخر عن علة تلك الحاجة عن جزئها وعن شرطها، فلو كان الحدوث علة لتلك الحاجة أو جزءاً لتلك العلة أو شرطا لها لزم تأخير الشئ عن نفسه بمراتب وهو محال.

المسألة السادسة: (الممكن إما أن يكون قائماً بنفسه أو قائماً بغيره)

والقائم بنفسه إما أن يكون متحيزاً أو لا يكون متحيزاً، والمتحيز إما أن لا يكون قابلاً للقسمة وهو الجوهر الفرد أو يكون قابلا للقسمة وهو الجسم، والقائم بالنفس الذى لا يكون متحيزاً ولا حالاً فى المتحيز هو الجوهر الروحانى.

ومنهم من أبطله فقال: لو فرضنا موجوداً كذلك لكان مشاركاً للبارى تعالى فى كونه غير متحيز وغير حال من المتحيز. فوجب أن يكون مثلاً للبارى وهو ضعيف، لأن الاشتراك فى السلوب لا يوجب الاشتراك فى الماهية.

لأن كل ماهيتين مختلفتين بسيطتين فلابد أن تشتركا فى سلب كل ما عداهما عنهما. وأما القائم بالغير فهو العرض فإن كان قائماً بالمتحيزات فهو الأعراض الجسمانية، وإن كان قائما بالمفارقات فهو الأعراض الروحانية.

المسألة السابعة: (الأعراض[1] إما أن تكون بحيث يلزم من حصولها صدق النسبة أو صدق قبول القسمة أو لا ذاك ولا هذا)

والقسم الأول هو الأعراض النسبية وهى أنواع:

الأول: حصول الشئ فى مكانه وهو المسمى بالكون، ثم إن حصول الأول فى الحيز الثانى هو الحركة والحصول الثانى فى الحيز الأول هو السكون، وحصول الجوهرين فى حيزين يتخللهما ثالث هو الافتراق، وحصولهما فى حيزين لا يتخللهما ثالث هو الاجتماع.

الثانى: حصول الشئ فى الزمان وهو المتى.

الثالث: النسبة المتكررة كالأبوة والبنوة والفوقية والتحتية وهى الإضافة.

الرابع: تأثير الشئ فى غيره وهو الفعل.

---

(١) العرض: الموجود الذى يحتاج فى وجوده إلى موضع أى محل يقوم به كاللون المحتاج فى وجوده إلى جسم يحله ويقوم هو به، والأعراض على نوعين: قار الذات. وهو الذى يجتمع أجزاؤه فى الوجود كالبياض والسواد.
وغير قارّ الذات: وهو الذى لا يجتمع أجزاؤه فى الوجود كالحركة والسكون.
والعرض اللازم: هو ما يمتنع انفكاكه عن الماهية كالكاتب بالقوة بالنسبة للإنسان.
والعرض المفارق: هو ما لا يمتنع انفكاكه عن الشئ وهو إما سريع الزوال كحمرة الخجل وصفرة الوجه. وإما بطئ الزوال كالشيب والشباب.
وأما العرض العام: فهو كل معقول على أفراد حقيقة واحدة، وغيرها قولا عرضيا. فبقولنا وغيرها يخرج النوع، والفصل والخاصة لأنها لا تقال إلا على حقيقة واحده فقط.
وبقولنا قولا عرضيا يخرج الجنس لأنه قول ذاتى راجع التعريفات للجرجانى ص ١٤٩ ط بيروت لبنان ١٩٨٣م.

الخامس: اتصاف الشئ بتأثيره عن غيره وهو الانفعال.

السادس: كون الشئ محاطاً بشئ آخر بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاطة به وهو الملك.

السابع: الهيئة الحاصلة لمجموع الجسم بسبب حصول النسبة بين أجزائه، وبسبب حصول النسبة بين تلك الأجزاء وبين الأمور الخارجة عنها كالقيام والقعود وهو الوضع.

ومنهم من قال: إن هذه النسبة لا يوجد لها فى الأعيان وإلا لكان اتصاف محالها بها نسبة أخرى مغايرة لها فيلزم التسلسل.

والقسم الثانى من الأعراض: هى الأعراض الموجبة لقبول القسمة، وهى إما أن تكون بحيث يحصل بين الأجزاء حد مشترك وهو العدد، وإما أن لا يحصل وهو المقدار، وهو إما أن يقبل القسمة فى جهة واحدة وهو الخط، أو فى جهتين وهو السطح، أو فى الجهات الثلاث وهو الجسم.

والقسم الثالث: وهو العرض الذى لا يوجب القسمة ولا النسبة؛ إنها إما أن تكون مشروطة بالحياة، وإما أن لا تكون، أما الأول وهو العرض المشروط بالحياة فهو إما الإدراك وإما التحرك.

أما الإدراك فهو إما إدراك الجزيئات وهو الحواس الخمس، وإما إدراك الكليات وهوالعلوم والظنون والجهالات، ويدخل فيه النظر.

وأما التحريك فهو إنما يتم بالإرادة والقدرة والشهوة والنفرة.

وأما العرض الذى لا يكون مشروطاً بالحياة فهى الأعراض المحسوسة بإحدى الحواس الخمس، أما المحسوسة بالقوة الباصرة فالأضواء والألوان، وأما المحسوسة بالقوة السامعة، فالأصوات والحروف، وأما المحسوسة بالقوة الذائقة فالطعوم التسعة وهى المرارة والحلاوة والحرافة والملوحة والدسومة والحموضة والعفوصة والقبض والتفاهة.

وأما المحسوسة بالقوة الشاملة فالطيب والنتن، وأما المحسوسة بالقوة اللامسة فالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخفة والثقل والصلابة واللين، فهذه جملة أقسام الممكنات.

المسألة الثامنة: (القول بالجوهر الفرد[1] حق)

والدليل عليه أن الحركة والزمان كل واحد منهما مركب من أجزاء متعاقبة، كل واحد منها لا يقبل القسمة بحسب الزمان، فوجب أن يكون الجسم مركباً من أجزاء لا تتجزأ.

بيان المقام الأول فى الحركة: وهو أنه لابد أن يحصل من الحركة فى الحال بشئ وإلا لامتنع أن يصير ماضياً ومستقبلاً؛ لأن الحاضر هو الذى يتوقع حضوره ولم يحصل؛ فلو لم يكن شئ منه حاصلاً فى الحال لامتنع كونه ماضياً ومستقبلاً، فيلزم نفى الحركة أصلا وهو محال.

ثم نقول: الذى وجد منها فى الحال غير منقسم انقساماً يكون أحد نصفيه قبل الآخر. وإلا لم يكن كل الحاضر حاضرا وهذا خلف.

وإذا ثبت هذا فعند انقضاء ذلك الجزء الذى لا يقبل القسمة يحصل جزء آخر لا يقبل القسمة وكذا الثالث والرابع، فثبت أن الحركة مركبة من أمور كل واحد منها لا يقبل القسمة التى يكون أحد جزءيها سابقا على الآخر.

---

(١) الجوهر الفرد: هو ما لا تركيب فيه. ويطلق الجوهر عند الفلاسفة على معان منها الموجود القائم بنفسه حادثاً كان أو قديما ويقابله العرض، ومنها الذات القابلة لتوارد الصفات المتضادة عليها ومنه الماهية التى إذا وجدت فى الأعيان كانت لافى موضوع ومنها الموجود الغنى عن محل يحل فيه.
قال ابن سينا: الجوهر هو كل ما وجود ذاته ليس فى موضوع أى فى محل قريب قد قام بنفسه دونه لا بتقويمه.
والجوهرية: مذهب من يقول بوجود الجوهر، أعنى الشئ القائم بنفسه وهى ضد الظواهرية.
والجوهرى هو المنسوب إلى الجوهر أو المقدم له، كما فى العبارة الصورة الجوهرية. راجع النجاة لابن سينا ص ١٢٦ والتعريفات للجرجانى ص ٧٩.
والجوهر عند المتكلمين: هو الجوهر الفرد الذى لا ينقسم أما المنقسم فيسمونه جسماً لا جوهراً، ولهذا يمتنعون عن اطلاق اسم الجوهر على المبدأ الأول «واجب الوجود».

وأما بيان أن الأمر كذلك فى الزمان؛ فلأن الآن الحاضر الذى هو نهاية الماضى وبداية المستقبل لا يقبل القسمة، وإلا لم يكن حاضراً وإذا عدم يكون عدمه دفعة أيضا فإن العدم متصل «بأن» الوجود، وكذا القول فى الثانى والثالث.

فالزمان مركب من آنات متتالية كل واحد منها لا يقبل القسمة، وإذا ثبت هذا فالقدر الذى يتحرك المتحرك عليه بالجزء الذى لا يتجزئ من الحركة فى الآن الذى لا ينقسم إن كان منقسما كانت الحركة إلى نصفها سابقة على الحركة من نصفها إلى آخرها فيكون ذلك الجزء من الحركة منقسماً وذلك الآن من الزمان منقسماً وهو محال، وإن لم يكن منقسما فهو الجوهر الفرد.

احتجوا بأن قالوا: إذا وضعنا جوهرة بين جوهرين فالوجه الذى من المتوسط يلاقى اليمين غير الوجه الذى منه يلاقى اليسار فيكون منقسماً.

فنقول: لم لا يجوز أن يقال: الذات واحدة والوجهان عرضان قائمان بها، وهذا قول نفاة الجوهر الفرد، فإنهم قالوا: الجسم إنما يلاقى جسما آخر بسطحه ثم يقابل سطحه عرض قائم به فكذا هاهنا.

المسألة التاسعة: (حصول الجوهر فى الحيز صفة قائمة به)

والدليل عليه أن الواحد منا يقدر على تحصيل الجسم فى الحيز وغير قادر على ذات الجسم، والمقدور غير ما هو غير مقدور، ولأنه لو انتقل من ذلك الحيز إلى حيز آخر فحصوله فى الحيز الأول غير باق وذاته باقية، وغير الباقى ما هو باقى، ولأن ذات الجوهر ذات قائمة بالنفس، وحصولها فى الحيز نسبة بين ذاته وبين الحيز؛ فوجب القول بتغايرهما.

المسألة العاشرة: (الحق عندى أن الأعراض يجوز البقاء عليها)

بدليل أنه كان ممكن الوجود فى الزمان الأول، فلو انتقل إلى الامتناع الذاتى فى الزمان الثانى لجاز أيضاً أن ينتقل الشئ من العدم الذاتى إلى الوجود الذاتى، وذلك يلزم منه نفى احتياج المحدث فى المؤثر وأنه محال.

الباب الثالث
فى إثبات العلم بالصانع. وفيه مسائل

المسألة الأولى: (الأجسام محدثة خلافا للفلاسفة[1])

لنا وجوه: الحجة الأولى: لو كان الجسم أزليا لكان فى الأزل إما أن يكون ساكنا أو متحركا والقسمان باطلان؛ فبطل القول بكونه أزليا، أما الحصر فظاهر لأن الجسم لابد وأن يكون حاصلا فى حيز، فإن كان مستقرا فيه فهو الساكن، وإن كان منتقلا إلى حيز آخر فهو المتحرك، وإنما قلنا إنه يمتنع كونه متحركا لوجوه.

أحدها: أن ماهية الحركة الانتقال من حالة إلى حالة، وهذه الماهية تقتضى كونها مسبوقة بالغير، والأزل عبارة عن نفى المسبوقية بالغير، والجمع بينهما محال.

وثانيها: أنه إن لم يحصل فى الأزل شئ من الحركات فكلها أول وإن حصل فإن لم يكن مسبوقا بشئ آخر فهو أول الحركات، وإن كان مسبوقا بشئ آخر كان الأزلى مسبوقا بغيره وهو محال.

وثالثها: إن كل واحد من تلك الحركات إذا كان حادثا كان مسبوقا بعدم لا أول له فتلك العدمات بأسرها مجتمعة فى الأزل، فإن حصل معها شئ من الموجودات لزم كون السابق مقارنا للمسبوق وهو محال وإن لم يحصل معها شئ من الموجودات كانت تلك الحركات أول وهو المطلوب.

---

(١) الفلاسفة: جمع فيلسوف مأخوذ من كلمة فلسفة وتعنى محبة الحكمة.
ولذا كانت الفلسفة عند القدماء مشتملة على جميع العلوم وهى قسمان نظرى وعملى.
ومع أن العلوم قد استقلت عن الفلسفة واحداً بعد واحد، إلا أن بعض الفلاسفة ظل يطلق الفلسفة على جميع المعارف الإنسانية مثل ديكارت. راجع المعجم الفلسفى للدكتور جميل صليبا حـ ٢ ص ١٦٠ ط بيروت لبنان ١٩٨٢م.

وإنما قلنا: إنه يمتنع كون الأجسام ساكنة فى الأزل لأنا قد دللنا على أن السكون صفة موجودة، فنقول هذا السكون لو كان أزليا امتنع زواله ولامتنع زواله فلا يكون أزليا.

بيان الملازمة: أن الأزلى إن كان واجبا لذاته وجب أن يمتنع عدمه، وإن كان ممكنا لذاته افتقر إلى المؤثر الواجب لذاته، قطعا للدور والتسلسل. وذلك المؤثر يمتنع أن يكون فاعلاً مختاراً، لأن الفاعل المختار إنما يفعل بواسطة القصد والاختيار، وكل من كان كذلك كان فعله محدثا فالأزلى يمتنع أن يكون فعلا للفاعل المختار، وإن كان ذلك المؤثر موجبا فإن كان تأثيره غير موقوف على شرط لزم من وجوب دوام تلك العلة وجوب دوام ذلك الأثر، وإن كان موقوفا على شرط فذلك الشرط لابد وأن يكون واجبا لذاته، أو موجبا لواجب لذاته بالدليل الذى سبق ذكره؛ فحينئذ تكون العلة وشرط تأثيرها واجبا لذاته فوجب دوام المعلول، فثبت أن هذا السكون لو كان أزليا لامتنع زواله.

وإنما قلنا: إنه لا يمتنع زواله لأن الأجسام متماثلة، ومتى كان كذلك كان الجسم جائز الخروج عن حيزه، ومتى كان كذلك كان ذلك السكون جائز الزوال.

وإنما قلنا: إن الأجسام متماثلة لأنها فى الجسمية والحجمية والامتداد فى الجهات، فإن لم يخالف بعضها بعضا فى شئ من أجزاء الماهية فقد ثبت التماثل.

وإن حصلت هذه المخالفة فما به المشاركة وهو مجموع الجسمية مغاير لما به المخالفة، وعند هذا نقول وإن كان مابه المشاركة محلا وما به المخالفة حالا فهذا يقتضى كون الذوات التى هى الأجسام متماثلة فى تمام الماهية، إلا أنه قامت بها أعراض مختلفة وذلك لا يضرنا فى غرضنا.

ولوكان مابه المشاركة حالا ومابه المخالفة محلا فهذا محال لأن ما به

المخالفة إن كان فى نفسه حجما وذاهبا فى الجهات كان محل الجسمية نفس الجسمية وهو محال.

وإن لم يكن حجما ولا مختصا بالحيز أصلا لزم أن يكون الحاصل فى الحيز حالا فيما لا حصول له فى الحيز وذلك محال.

وأما إن لم يكن أحد هذين الاعتبارين حالا فى الآخر ولا محلا له فحينئذ يكون ما به المشاركة ذوات قائمة بأنفسها خالية عن جهات الاختلافات، فثبت أن الأجسام متماثلة.

وإذا ثبت هذا فنقول لما صح خروج بعض الأجسام عن حيزه وجب أن يصح خروج الكل عن حيزه، وبتقدير خروجه عن حيزه فقد بطل ذلك السكون، لأنه لا معنى للسكون المعين إلا ذلك الحصول المعين فى ذلك الحيز، فإذا لم يبق ذلك الحصول وجب أن لا يبقى ذلك السكون، فقد ثبت أن السكون لو كان أزليا لما زال، وثبت أنه زال فوجب أن لا يكون أزليا، فثبت أن الجسم لو كان أزليا لكان فى الأزل إما أن يكون متحركا وإما ساكنا وثبت فساد القسمين فيمتنع كونه أزليا.

احتج القائلون بقدم الأجسام بأن قالوا: كل ما لابد منه فى كونه سبحانه وتعالى موجدا للعالم كان حاصلا فى الأزل ومتى كان كذلك لزم أن لا يتخلف العالم عن الله تعالى.

بيان الأول: أنه لو لم يكن كذلك لافتقر حدوث ذلك الاعتبار إلى محدث آخر ويعود الكلام الأول فيه ويلزم التسلسل.

بيان الثانى: أنه لما حصل كل ما لابد منه فى المؤثرية امتنع تخلف الأثر عنه، إذ لو لم يكن حصول هذا التخلف ممتنعا كان اختصاص الوقت المعين بالوقوع إن كان لأمر زائد فهذا يقدح فى قولنا إن كل ما لابد منه فى المؤثرية كان حاصلا فى الأزل، وإن كان لا لأمر زائد لزم رجحان الممكن المتساوى لا لمرجح وذلك يوجب نفى الصانع وهو محال.

والجواب: أنه لو صح ما ذكرتم لزم دوام جميع الموجودات بدوام البارى، فوجب أن لا يحصل فى العالم شئ من المتغيرات، ولما كان ذلك باطلا لزم بطلان قولكم.

المسألة الثانية: (فى إثبات العلم بالصانع)

اعلم أنه إما أن يستدل على وجود الصانع بالإمكان أو بالحدوث، وعلى كلا التقديرين فإما فى الذوات أو فى الصفات. فهذه طرق أربعة: الأول: إمكان الذوات: فنقول: لا شك فى وجود موجود فهذا الموجود إن كان واجبا لذاته فهو المقصود، وإن كان ممكنا فلابد له من مؤثر، وذلك المؤثر إن كان واجبا فهو المقصود، وإن كان ممكنا فله مؤثر، وذلك المؤثر إن كان هو الذى كان أثرا له لزم افتقار كل واحد منهما إلى الآخر؛ فيلزم كون كل واحد منهما مفتقرا إلى نفسه وهو محال.

وإن كان شيئا آخر فإما أن يتسلسل أو ينتهى إلى الواجب والتسلسل إلى غير النهاية باطل، لأن ذلك المجموع مفتقر إلى كل واحد من تلك الآحاد، وكل واحد منهما ممكن، والمفتقر إلى الممكن أولى بالإمكان، فذلك المجموع ممكن وله مؤثر، ومؤثره إما أن يكون نفسه وهو محال.

لأن المؤثر متقدم بالرتبة على الأثر وتقدم الشئ على نفسه محال، أو جزء من الأجزاء الداخلة فيه وهو أيضا محال، لأن المؤثر فى المجموع مؤثر فى كل واحد من آحاد ذلك المجموع.

فلو جعلنا المؤثر فى المجموع واحدا من آحاده لزم كون ذلك الواحد مؤثرا فى نفسه وهو محال.

وإما أن يكون فيما كان مؤثرا فيه وهو دور وقد أبطلناه.

وإما أن يكون المؤثر فى ذلك المجموع أمرا خارجا عن ذلك المجموع. لكن من المعلوم أن الخارج عن كل الممكنات لا يكون ممكنا بل يكون واجبا،

وحينئذ يلزم انتهاء جميع الممكنات لذاتها إلى موجود واجب الوجود لذاته وهو المطلوب.

وقد ذكرنا فى خواص الواجب لذاته أنه يجب كونه فردا منزها عن قبول القسمة، وكل جسم وكل قائم بالجسم فإنه مركب ومنقسم، فثبت أن واجب الوجود لذاته موجود غير هذه الأجسام وغير الصفات القائمة بالأجسام وهو المطلوب.

الطريق الثانى: الاستدلال بحدوث الذوات على وجود واجب الوجود فنقول: الأجسام محدثة وكل محدث فله محدث والعلم به ضرورى كما بيناه، فجميع الأجسام لها محدث، وذلك المحدث يمتنع أن يكون جسما أو جسمانيا وإلا لزم كونه محدثا لنفسه وهو محال.

إلا أنه بقى ههنا أن يقال: فلم لا يجوز أن يكون محدث الأجسام ممكنا لذاته، فحينئذ نفتقر فى إبطال الدور والتسلسل إلى الدليل المتقدم.

الطريق الثالث: الاستدلال بإمكان الصفات فنقول: قد دللنا على أن الأجسام بأسرها متساوية فى تمام الماهية، وإذا كانت كذلك كان اختصاص جسم الفلك بما به صار فلكا، واختصاص جسم الأرض بما به صار أرضا أمرا جائزا، فلابد له من مخصص وذلك المخصص إن كان جسما افتقر فى تركبه وتألفه إلى نفسه وهو محال، وإن لم يكن جسما فهو المطلوب.

الطريق الرابع: الاستدلال بحدوث الصفات وهى محصورة فى دلائل الآفاق والأنفس. كما قال تعالى: ﴿**سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ**﴾[1] وأظهرها أن نقول: النطفة جسم متشابهة الأجزاء فى الصورة. فإما أن تكون متشابهة الأجزاء فى نفس الأمر أو لا تكون.

فإن كان الأول فنقول: المؤثر فى طباع الأعضاء وفى أشكالها يمتنع أن

(١) سورة فصلت . الآية رقم ٥٣.

يكون هو الطبيعة، لأن الطبيعة الواحدة تقتضى الشكل الكروى فوجب أن يتولد الحيوان على شكل الكرة وعلى طبيعة واحدة بسيطة وهذا خلف.

وإن كان الثانى وجب أن يكون كل واحد من تلك الأجزاء على شكل الكرة، فيلزم أن يكون الحيوان على شكل الكرات مضموم بعضها إلى بعض وهذا خلف فثبت أن خالق أبدان الحيوانات ليست الطبيعية بل فاعل مختار، ثم نحتاج فى إثبات كونه واجب الوجود لذاته إلى ما ذكرنا فى الطريق الأول.

المسألة الثالثة: (إله العالم يمتنع أن يكون جسما)

ويدل عليه وجوه:

الأول: أنا قد دللنا على تماثل الأجسام، وإذا ثبت هذا وجب أن يصح على كل واحد منها ما صح على الآخر، فحينئذ يكون اختصاصه بعلمه وقدمه وقدرته ووجوب وجوده من الجائزات، فوجب افتقاره فى حصول هذه الصفات إلى فاعل آخر وذلك على واجب الوجود لذاته محال.

الثانى: أنا قد دللنا على أن الأجسام بأسرها محدثة والإله يجب أن يكون قديما أزليا فيمتنع كونه جسما.

الثالث: أنه لو كان جسما لكان مساويا لسائر الأجسام فى الجسمية، فإن لم يخالفها باعتبار آخر لزم كونه أن يكون مثلا لهذه المحدثات، وإن خالفها باعتبار آخر فما به المشاركة غير ما به المخالفة، فيلزم وقوع التركيب فى ذاته، لكنا قد بينا أن وقوع التركيب فى ذات واجب الوجود محال.

الرابع: وهو أنه لو قام بجملة الأجزاء علم واحد وقدرة واحدة لزم قيام العرض الواحد بالمحال الكثيرة وهو محال، وإن قام بكل واحد منها علم على حدة وقدرة على حدة لزم القول بتعدد الآلهة.

المسألة الرابعة: (فى امتناع كونه جوهرا)[1]

اعلم بأن المراد من الجوهر: المتحيز الذى لا ينقسم، أو المراد منه كونه غنيا عن المحل والأول باطل لوجهين.

أحدهما: أن الدليل الذى ذكرناه فى حدوث الأجسام قائم بعينه فى جميع المتحيزات، فعلى هذا كل جوهر محدث، والله تعالى ليس بمحدث، فيمتنع كون الإله جوهراً.

الثانى: أن القائلين بنفى الجوهر الفرد قالوا كل متحيز فإن يمينه غير يساره وقدامه غير خلفه، وكل ماكان كذلك فهو منقسم، ولا شئ من المنقسم بواجب لذاته، وأما إن كان المراد بالجوهر كونه غنيا عن المحل فهذا المعنى حق، والنزاع ليس إلا فى اللفظ.

المسألة الخامسة: (فى امتناع كونه فى المكان ويدل عليه وجوه)

الأول: أن كل ماكان مختصا بالمكان، فإن كان بحيث يتميز فيه جانب على جانب فهو مركب وقد أبطلناه، وإن لم يكن كذلك كان كالجوهر الفرد والنقطة التى لا تقبل القسمة، وقد أطبق العقلاء على تنزيه الله تعالى عن هذه الصفة.

الثانى: أنه لو كان فى الحيز لكان إما أن يكون متناهيا من كل الجوانب أو غير متناه من كل الجوانب، أو يكون متناهيا من بعض الجوانب دون البعض،

---

(١) الجوهر كما قال الجرجانى فى تعريفاته ماهية إذا وجدت فى الأعيان كانت لافى موضوع، وهو منحصر فى خمسة: هيولى وصورة وجسم ونفس وعقل.
لأنه إما أن يكون مجرداً أو غير مجرد.
فالأول: إما أن يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتعريف أو لا يتعلق والثانى من الترديد: وهو أن يكون غير مجرد إما أنه يكون مركبا أولا والأول الجسم والثانى إما حال أو محل. الأول الصورة والثانى الهيولى.
والجوهر عند المتكلمين هو المتحيز بالذات، وعند الحكماء: موجود لا فى موضوع وأقسامه تتمثل فى الهيولى والصورة، والجسم الطبيعى ويركب من الهيولى والصورة والنفس والعقل وهذان الأخيران مجردان راجع المعجم الفلسفى دكتور جميل صليبا، جـ١، ص ٢٢٤ ط بيروت ١٩٨٢م، وراجع التعريفات للجرجانى ص ٧٩، ط بيروت، ١٩٨٣م وراجع الاقتصاد فى الاعتقاد للإمام الغزالى تحقيق الدكتور سامى حجازى حـ ١ ص ١٢١، الأولى ١٩٨٩م.

والأول باطل، وإلا لكان اختصاصه بذلك المقدار المتناهى من كل الجوانب دون الزائد والناقص محتاجا إلى مخصص وذلك يوجب الحدوث.

والثانى باطل لأن كل بعد فإنه يقبل الزيادة والنقصان، وكل ماكان كذلك فهو متناه، ولأن على هذا التقدير يكون مركبا، لأن البعد الممتد إلى غير النهاية يفرض فيه نقطة كبيرة، ولأن على هذا التقدير تكون المحدثات مختلطة بذاته.

والثالث باطل؛ لأن القول بالبعد الذى لا نهاية له محال بالدليل الذى ذكرناه سواء كان من كل الجوانب أو من بعضها، ولأن الجانب المتناهى غير ما هو غير متناه فيلزم وقوع التركيب.

والوجه الثالث: أن العالم كرة لو حصل فوق أحد الجوانب لصار أسفل بالنسبة إلى أقوام آخرين، ولو أحاط بجميع الجوانب صار معنى هذا الكلام أن إله العالم فلك من الأفلاك المحيطة بالأرض وذلك لا يقوله مسلم.

وأما الظواهر النقلية المشعرة بالجسمية والجهة فالجواب كلى عنها أن القواطع العقلية دلت على امتناع الجسمية والجهة، والظواهر النقلية مشعرة بحصول هذا المعنى، والجمع بين تصديقهما محال، وإلا لزم اجتماع النقيضين والجمع بين تكذيبهما محال، وإلا لزم الخلو عن النقيضين، والقول بترجيح الظواهر النقلية على القواطع العقلية محال، لأن النقل فرع على العقل فالقدح فى الأصل لتصحيح الفرع يوجب القدح فى الأصل والفرع معا وهو باطل، فلم يبق إلا الإقرار بمقتضى الدلائل العقلية القطعية، وحمل الظواهر النقلية إما على التأويل وإما على تفويض علمها إلى الله سبحانه وتعالى، وهو الحق.

المسألة السادسة: (فى أن الحلول على الله محال)

والدليل عليه: أن المعقول من حلول الشئ فى غيره كون هذا الحال تبعا لذلك المحل فى أمر من الأمور، وواجب الوجود لذاته يمتنع أن يكون تبعا

لغيره، فوجب أن يمتنع عليه الحلول، وإن كان المراد بالحلول شيئاً سوى ما ذكرناه فلابد من إفادة تصوره حتى ننظر فيه هل يصح إثباته فى حق الله تعالى أم لا.

المسألة السابعة: (فى أنه يستحيل قيام الحوادث بذات الله تعالى خلافاً للكرامية)[1]

والدليل عليه: أن كل ما كان قابلاً للحوادث فإنه يستحيل خلوه عن الحوادث وكل ما كان يمتنع خلوه عن الحوادث فهو حادث، ينتج أن كل ماكان قابلا للحوادث فإنه يكون حادثاً.

وعند هذا نقول: الأجسام قابلة للحوادث، فيجب كونها حادثة، ونقول أيضا: إن الله تعالى يمتنع أن يكون حادثاً فوجب أن يمتنع كونه قابلا للحوادث.

والحاصل: أن الجمع بين قبول الحوادث وبين القدم محال؛ فلنذكر ما يدل على صحة مقدمات هذا الدليل فنقول: الذى يدل على أن كل ماكان قابلا للحوادث فإنه لا يخلو عن الحوادث هو أن كون الشئ موصوفاً بالصفة ممكن الإنصاف بالمحدثات مشروط بإمكان وجود المحدث، لأن كون الشئ موصوفا بالصفة المعينة فرع عن تحقق إمكان تلك الصفة فكذلك إمكان الصفة بذلك الاتصاف فرع عن إمكان تلك الصفة، لكن الحادث يمتنع أن يكون أزليا فإمكان الاتصاف بالصفة الحادثة يمتنع كونه أزليا بل يكون حادثا.

إذ ثبت هذا فنقول: كل شئ يصح عليه قبول الحوادث فتلك الصحة يلزم أن تكون من لوازم ذاته، إذ لو لم تكن كذلك لكانت من عوارض تلك

---

(١) الكرامية: هم أصحاب أبى عبد الله محمد بن كرام، وهم طوائف كثيرة منها: العابدية، والنونية، والزدينية والاسحاقية، والواحدية، والهيصمية.

وادعوا أن الله جسم وان اختلفوا فى معنى الجسم، وأن الله تعالى على العرش من جهة العلو وأنه يجوز عليه الحركة والنزول وذهبوا فى التشبيه إلى أبعد الحدود.

راجع الملل والنحل حـ١ ص٩٩ ـ ١٠٥.

وراجع الفرق بين الفرق ص١٨٣ لأبو منصور البغدادى تحقيق محمد عثمان، وراجع التبصير فى الدين ص ١٠٠ـ ١٠٦ ط دار الكتب العلمية الطبعة الثانية ١٤٠٨هـ ١٩٨٨م

الذات، فتكون تلك قابلة لتلك القابلية، فقبول تلك القابلية إن كانت من اللوازم فهو المقصود، وإن كانت من العوارض عاد الكلام فيه ولزم التسلسل وهو محال.

فثبت أن قابلية الصفات الحادثة يجب كونها حادثة، وثبت أنها من لوازم تلك الذات فيحصل من هاتين المقدمتين أن كل ما كان قابلا للحوادث فإنه لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث بالدلائل المشهورة.

ثم عند هذا نقول: الأجسام قابلة للحوادث أعنى الألوان والطعوم والروايح والحرارة والبرودة والنور والظلمة فهى حادثة، ونقول: لكن البارى تعالى يمتنع كونه حادثا فيمتنع كونه محلا للحوادث.

المسألة الثامنة: (فى أن الاتحاد على الله تعالى محال)

ودليله: أن أحد الشيئين إذا اتحد بالآخر فإن بقيا فى هذه الحالة فهما اثنان لا واحد وإن عدما كان الموجود غيرهما، وأن عدم أحدهما دون الثانى امتنع الاتحاد لأن المعدوم لا يكون عين الموجود.

المسألة التاسعة: (الألم واللذة على الله تعالى محال)

لأن المعقول من الألم. هوالحالة الحاصلة عند تغير المزاج إلى الفساد. ومن اللذة: هوالحالة الحاصلة عند صلاح المزاج.

فمن كان متعاليا عن الجسمية كان هذا محالا فى حقه ولأن اللذة لو صحت عليه لكان طالبا لتحصيل الملتذ به، فإن قدر عليه فى الأزل لزم إيجاد الحادث فى الأزل، وإن لم يقدر عليه لكان متألما فى الأزل بسبب فقدان الملتذ به وهو محال.

المسألة العاشرة: (ذهب أبو على بن سينا[1] إلى أنه لا حقيقة لله تعالى إلا الوجود المتقيد بقيد كونه غير عارض للماهية)

وهذا باطل لوجهين:

الأول: أنه وافق على أن حقيقته غير معلومة للخلق، وعلى أن وجوده المتقيد بالقيد السلبى معلوم والمعلوم غير ما هو غير معلوم.

الثانى: أن الوجود إن اقتضى لنفس كونه وجودا أن يكون مجردا عن الماهية، فكل وجود كذلك فهذه الماهيات الممكنة إما أن لا تكون موجودة أو يكون وجودها نفسها وذلك هو محال.

وإن اقتضى أن يكون عارضا للماهية فكل وجود كذلك، فوجود الله تعالى عارض للماهية، وإن لم يقتض. لا هذا ولا ذاك لم يصر موصوفا بأحد هذين القيدين إلا بسبب منفصل. فالواجب لذاته واجب لغيره وهذا محال.

حجته: أنه لو كان وجوده صفة للماهية لافتقر ذلك الوجود إلى تلك الماهية فيكون ذلك الوجود ممكنا لذاته واجبا لتلك الماهية، لأن العلة متقدمة بالوجود على المعلول، فيلزم كون الماهية متقدمة بوجودها على وجودها وهو محال.

والجواب: لم لا يجوز أن تكون الماهية من حيث هى هى موجبة لذلك الوجود، كما أن الماهية من حيث هى هى قابلة للوجود فى الممكنات.

---

(١) هو أبو على الحسين بن عبد الله بن سينا كُنى بأبى على ولقب بالشيخ الرئيس واشتهر بابن سينا.
ولد بقرية من قرى بخارى تسمى أقشنة فى شهر صفر ٣٧٠هـ وتوفى فى شهر رمضان ٤٢٨هـ.
وقد اتصف ابن سينا بخصائل وسمات متعددة، وهذا إن دل على شئ فإنما يدل على تمتعه بذكاء خارق وموهبة لا تتوفر إلا للقلة النادرة.
وعلى الرغم من إتقانه للطب نظرياً وعملياً وشهرته به بين الخلق إلا أن هذا لم يعرفه عن العلوم العقلية.
ومن مؤلفاته:
- الاشارات والتنبيهات - النجاة - الشفاء - القانون - حى بن يقظان.
راجع حياة ابن سينا فى مؤلف عيون الأنباء لابن أبى أصيبعة ص ٤٣٧ وما بعدها ووفيات الأعيان لابن خلكان جـ١، ص ١٩٢ وأخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطى ص ٢٢٩ وما بعدها وتاريخ حكماء الإسلام للبيهقى ص ٥٢ وما بعدها.

المسألة الحادية عشرة: (قد يجوز أن يخالف شئ شيئا لنفس حقيقته المخصوصة لا لأمر زائد)

والدليل عليه وجهان:

أحدهما: أنهما لو اختلفا لأجل الصفتين فالصفتان إن لم يختلفا لم يوجبا مخالفة الذاتين وإن اختلفا لصفة أخرى لزم التسلسل، وإن اختلفتا لذاتيهما فهو المطلوب.

الثانى: أن تلك الصفة مخالفة لتلك الذات وإلا لم يكن كون الصفة صفة أولى من كون الذات صفة، وبالعكس إذا ثبت هذا فنقول: ذات الإله مخالفة لسائر الذوات لعين ذاته المخصوصة، إذ لو كانت ذاته مساوية لسائر الذوات لكان اختصاص تلك الذوات المعينة بتلك الصفة المعينة.

إما أن لا يكون لأمر فيلزم وقوع الممكن لا لمرجح أو لأمر آخر على سبيل الدور وهو محال، أو على سبيل التسلسل وهو أيضا محال، ولما بطلت الأقسام الثلاثة وجب أن تكون تلك المخالفة لنفس الذات المخصوصة.

الباب الرابع

فى صفة القدرة[1] والعلم[2] وغيرهما. وفيه مسائل

المسألة الأولى: (قد ثبت أن الله تعالى مؤثر فى وجود العالم فإما أن يؤثر فيه على سبيل الصحة وهو الفاعل المختار أو على سبيل الوجوب وهو الموجب بالذات)

فنقول: القول بالموجب بالذات باطل لوجوه.

الحجة الأولى: أنه لو كان تأثيره فى وجود العالم على سبيل الإيجاب لزم أن لا يتخلف العالم عنه فى الوجود، فيلزم إما قدم العالم وإما حدوثه وهما باطلان، فوجب أن لا يكون موجبا بالذات.

---

(١) القدرة لغة: كما وردت فى معاجم وقواميس اللغة ترادف معنى الاستطاعة مع تجاوز يسير عند الإطلاق، ولا يطلق لفظ القدرة وصفاً إلا لمن توفر له شرط الحياة والعلم والإرادة.

وأما المعنى الاصطلاحى للقدرة: فإنه كما يقول العلماء يدور على عدة معان يطلق اللفظ عليها جميعا:

المعنى الأول: ويتمثل فى أن القدرة عبارة عن الصفة التى تمكن الحى من الفعل أو تركه بالإرادة.

المعنى الثانى: القدرة صفة أزلية قائمة بذاته تعالى يتأتى بها إيجاد الممكن وإعدامه على وفق علمه تعالى وإرادته وتعلقها بالممكنات. راجع كتاب التعريفات للجرجانى ص ١٧٣ وراجع المقصد الأسنى للغزالى ص ١٠٤ والاقتصاد فى الاعتقاد تحقيق وتقديم دكتور سامى حجازى ص ٢٣، حـ٢، ط ١٩٩٦م.

(٢) العلم صفة راسخة يدرك بها الكليات والجزئيات والعلم ينقسم إلى قسمين: قديم وحادث.

فالعلم القديم: هو العلم القائم بذاته تعالى، ولا يشبه بالعلوم المحدثة للعباد، والعلم المحدث ينقسم إلى ثلاثة أقسام: بديهى وضرورى واستدلالى.

- فالبديهى مالا يحتاج إلى تقديم مقدمة كالعلم بوجود نفسه وأن الكل أعظم من الجزء.
- والضرورى مالا يحتاج فيه إلى تقديم مقدمة كالعلم الحاصل بالحواس الخمس.
- والاستدلالى مالا يحتاج إلى تقديم مقدمة كالعلم بثبوت الصانع وحدوث الأعراض.

وعلى هذا فالعلم مطلق الإدراك واصطلاحاً: صفة وجودية قديمة قائمة بذاته تعالى تحيط علما بكل شئ ظاهره وباطنه، دقيقة وجليلة، أوله وآخره، عاقبته وفاتحته. وهذا من حيث الوضوح والكشف على أتم ما يمكن فيه بحيث لا يتصور مشاهدة وكشف أظهر منه، ثم لا يكون مستفاداً من المعلومات، بل تكون المعلومات مستفادة منه. فهى صفة أزلية قائمة بذاته ينكشف بها جميع الأشياء من الواجبات والجائزات والمستحيلات.

راجع التعريفات للجرجانى ص ١٥٥، ط بيروت لبنان. وراجع المقصد الأسنى للإمام الغزالى ص ٦١ ط دار الكتب العلمية. وراجع القول السديد فى علم التوحيد لفضيلة الشيخ محمود أبو دقيقة تحقيق الدكتور عوض الله حجازى ص ٢٨، حـ٢، ط مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة ١٩٩٥م

الحجة الثانية: أنا بينا أن الأجسام بأسرها متساوية فى تمام الماهية فوجب استواؤهما فى قبول جميع الصفات، وقد دللنا على أنه تعالى ليس بجسم ولا حال فى الجسم.

وإذا كان كذلك كانت نسبة ذاته إلى جميع الأجسام على السوية، فوجب استواء الأجسام بأسرها فى جميع الصفات والتالى باطل فالمقدم مثله.

الحجة الثالثة: لو كان موجبا بالذات لكان إما أن يوجب معلولا واحدا أو معلولات كثيرة، والأول باطل وإلا لوجب أن يتصدر عن ذلك الواحد واحدا آخر، وكذا القول فى جميع المراتب.

فوجب ألا يوجد موجدان إلا وأحدهما علة للآخر وهو باطل والثانى باطل لأن الفلاسفة أطبقوا على أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد.

الحجة الرابعة: لاشك أنا نشاهد فى العالم تغيرات مثل أن تقدم شيئا كان موجودا، وعدم المعلول لابد وأن يكون لعدم علته وعدم تلك العلة لابد أن يكون أيضا لعدم علتها، فهذه المعلومات عند الارتقاء تنتهى إلى واجب الوجود لذاته، فإن كان تأثيره فى غيره بالإيجاب لزم من عدم هذه الأحوال عدم ذاته وهذا محال فذلك محال.

واحتجوا بأن كل ما لابد منه فى المؤثرية إن كان حاصلا لزم وجوب الأثر، وإن لم يكن ذلك المجموع حاصلا كان الأثر ممتنعا والجواب: بشكل ما ذكرتموه بالحوادث اليومية.

المسألة الثانية: (صانع العالم عالم)

لأن أفعاله محكمة متقنة والمشاهدة تدل عليه، وفاعل الفعل المحكم المتقن يجب أن يكون عالما وهو معلوم بالبديهة وأيضا أنه فاعل بالاختبار والمختار هو الذى يقصد إلى إيجاد النوع المعين.

والقصد إلى إيجاد النوع المعين مشروط بتصور تلك الماهية، فثبت أنه تعالى

متصور لبعض الماهيات، ولاشك أن الماهيات لذواتها تستلزم ثبوت أحكام وعدم أحكام، وتصور الملزوم يستلزم تصور اللازم، فيلزم من علمه تعالى بتلك الماهيات علمه بلوازمها وآثارها؛ فثبت أنه تعالى عالم.

المسألة الثالثة: (أنكرت الفلاسفة كونه تعالى عالما بالجزئيات)

ولنا فى إبطال قولهم وجوه:

الأول: أنه تعالى هو الفاعل لابد أن الحيوانات وفاعلها يجب أن يكون عالما بها، وذلك يدل على كونه عالماً بالجزئيات.

الثانى: أن العلم صفة كمال والجهل صفة نقص، ويجب تنزيه الله تعالى عن النقائص.

الثالث: أن كون الماهية موصوفة بالقيود التى صارت لأجلها شخصا معينا واقعا فى وقت معين من معلولات ذات الله تعالى إما بواسطة أو بغير واسطة، وعندهم أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فوجب من علمه تعالى بذاته علمه بهذه الجزئيات.

احتجوا: بأنه لو علم كون زيد جالسا فى هذا المكان فبعد خروج زيد عن هذا المكان إن بقى ذلك العلم فهو الجهل، وإن لم يبق فهو التغير.

والجواب: لم لا يجوز أن يقال إن ذاته المخصوصة موجبة للعلم بكل شئ بشرط وقوع ذلك الشئ فعند حصول كل واحد من الأحوال تقتضى ذاته المخصوصة العلم بتلك الأحوال.

المسألة الرابعة: (أنه تعالى عالم بكل المعلومات)

لأنه تعالى حى والحى لا يمتنع كونه عالما بكل واحد من المعلومات والموجب لكونه عالما هو ذاته المخصوصة، إما بغير واسطة أو بواسطة وإذا كان كذلك لم تكن ذاته المخصوصة باقتضاء العلم ببعض المعلومات أولى من اقتضاء العلم بسائر المعلومات. فلما اقتضى العلم بالعلم وجب أن يقتضى العلم بالكل وهو المطلوب.

المسألة الخامسة: (أنه تعالى قادر على كل الممكنات)

والدليل عليه أن المصحح للمقدورية هوالجواز؛ لأنا لو رفضناه لبقى الوجوب أو الامتناع وهما يمنعان من المقدورية، والجواز مفهوم واحد جميع الجائزات فما لأجله صح فى البعض أن يكون مقدورا لله تعالى قائم فى جميع الجائزات، وعند الاستواء فى المقتضى يجب الاستواء فى الأثر فوجب استواء جميع الممكنات فى صحة مقدورية الله تعالى، والمقتضى لحصول القادرية هو ذاته المخصوصة. فليس بأن تقتضى ذاته حصول القدرة على البعض بأولى من البعض الآخر، فوجب كونه تعالى قادرا على جميع الممكنات.

المسألة السادسة: (جميع الممكنات واقعة بقدرة الله تعالى ويدل عليه وجوه)

الأول: أنا قد دللنا على أن كل ممكن يفرض فإن الله تعالى قادر عليه ومستقل بإيجاده، فلو فرضنا حصول سبب آخر يقتضى إيجاده لحينئذ قد اجتمع على ذلك الأثر الواحد سببان مستقلان، وذلك محال من وجهين.

أحدهما: أن قدرة الله تعالى أقوى من ذلك الآخر فاندفاع ذلك الآخر بقدرة الله تعالى أولى من اندفاع قدرة الله تعالى بذلك الآخر.

والثانى: أنه إما يكون كل واحد منهما مؤثرا فيه، أو لا يكون واحد منهما مؤثرا فيه، أو يكون المؤثر فيه أحدهما دون الثانى.

والأول باطل، لأن الأثر مع المؤثر التام يكون واجب الوقوع وما يجب وقوعه استغنى عن غيره، فكونه مع هذا يغنيه عن ذلك وكونه مع ذلك يغنيه عن هذا فيلزم انقطاعه عنهما معا حال استناده إليهما معا وهو محال.

والثانى أيضا باطل لأن امتناع وقوعه بأحدهما معلل بوقوعه بالثانى وبالضد، فلو امتنع وقوعه بهما معا لزم وقوعه بهما معا وهو محال.

والثالث أيضا باطل، لأنه لما كان كل واحد منهما سببا مستقلا لم يكن وقوعه بأحدهما بأولى من وقوعه بالآخر، ولا يمكن أن يقال إن أحدهما

أقوى، لأنه لو صح هذا لكان الوقع بقدرة الله تعالى أولى لأنها أقوى، وأيضا فالفعل الواحد لا يقبل القسمة والبعضية، فالتأثير فيه لا يقبل التفاوت أيضا، فامتنع أن يقال إن أحدهما أقوى.

المسألة السابعة: (صانع العالم حى)[1]

لأنا قد دللنا على أنه قادر عالم ولا معنى للحى إلا الذى يصح أن يقدر ويعلم، وهذه الصحة معناها نفى الامتناع، ومعلوم أن الامتناع صفة عدمية فنفيها يكون نفيا للنفى فيكون ثبوتا فكونه تعاليـا حيا صفة ثابتة.

المسألة الثامنة: (أنه تعالى مريد)[2]

لأنا رأينا الحوادث يحدث كل واحد منها فى وقت خاص مع جواز حدوثه قبله أو بعده فاختصاصه بذلك الوقت المعين لابد له من مخصص وذلك المخصص ليس هو القدرة، لأن القدرة تأثيرها فى الإيجاد، وهذا لا يختلف باختلاف الأوقات ولا العلم، لأن العلم يتبع المعلوم وهذه الصفة مستتبعة، وظاهر أن الحياة والسمع والبصر والكلام لا يصلح لذلك، فلابد من صفة أخرى وهى الإرادة.

فإن قالوا: كما أن القدرة صالحة للإيجاد فى كل الأوقات فكذلك الإرادة صالحة للتخصيص فى كل الأوقات، فإن افتقرت القدرة إلى مخصص زائد فلتفتقر الإرادة إلى مخصص زائد.

فنقول: المفهوم من كونه مخصصاً مغايراً للمفهوم من كونه مؤثرا فوجب التغاير بين القدرة والإرادة.

---

(١) الحى: المتصف بالحياة وضدها الموت. وهى صفة أزلية قائمة بذاته تعالى لولاها لما صح اتصافه ببقية الصفات.

والحياة: صفة توجب للموصوف بها أن يعلم ويقدر راجع التعريفات للجرجانى ص ٩٤ط بيروت لبنان ١٩٨٣م.

(٢) الإرادة: صفة توجب للحى حالا يقع منه الفعل على وجه دون وجه وفى الحقيقة: هى مالا يتعلق دائما إلا بالمعدوم. فإنها صفة تخص أمر، إما لحصوله ووجوده كما قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾﴾ .

راجع التعريفات للجرجانى ص ١٦، ط بيروت لبنان ١٩٨٣م.

المسألة التاسعة: (أنا إذا علمنا شيئا ثم أبصرناه وجدنا بين الحالتين تفرقة بديهة)

وذلك يدل على أن الإبصار والسماع مغايران للعلم، وقال قوم: إنه لا معنى للرؤية إلا تأثر الحدقة بسبب ارتسام صورة المبصر فيها، ولا معنى للسمع إلا تأثر الصماخ بسبب وصول تموج الهواء إليه، وهذا باطل لوجوه.

وأما الأول: فلأنا نرى نصف كرة العالم على غاية عظمها وانطباع العظيم فى الصغير محال، ولأنا نرى الأطوال والعروض وارتسام هذه الأبعاد فى نقطة الناظر محال.

وأما الثانى: فلأنا إذا سمعنا صوتا علمنا جهته وذلك يدل على أنا أدركنا الصوت فى الخارج ولأنا نسمع كلام الإنسان من وراء الجدار، ولو كنا لا نسمع الكلام إلا عند وصوله إلينا وجب أن لا نسمع الحروف من وراء الجدار.

لأن ذلك التموج لما وصل إلى الجدار لم يبق على شكله الأول. فيثبت بما ذكرنا أن الإبصار والسماع نوعان من الإدراك مغايران للعلم وإذا ثبت هذا فنقول: الدلائل السمعية دالة على كونه تعالى سميعا بصيرا.

والعقل أيضا يقوى ذلك لما أن هذين النوعين من الإدراك من صفات الكمال ويجب وصف الله تعالى بكل الكمالات فوجب علينا إثبات هذه الصفات، إلا أن يذكر الخصم دليلا عقليا يمنع من إجراء هذه الآيات والأخبار على ظواهرها، ولكن ذلك معارضة فمن ادعاها فعليه البيان.

المسألة العاشرة: (أجمع الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام على كونه تعالى متكلما)

وإثبات نبوة الأنبياء لا تتوقف على العلم بكونه تعالى متكلما، وحينئذ يتم هذا الدليل. ولأن كونه تعالى آمراً وناهياً من صفات الجلال ونعوت الكمال والعقل يقضى إثباته لله تعالى.

المسألة الحادية عشرة: (فى إثبات أنه تعالى عالم وله علم)

أهم المهمات فى هذه المسألة تعيين محل البحث فنقول: إنه من علم شيئا

فإنه يحصل بين العالم وبين المعلوم نسبة مخصوصة، وتلك النسبة هى المسماة بالشعور والعلم والإدراك، فنحن ندعى أن هذه النسبة أمر زائد على الذات.

ومنهم من قال: إن العلم صفة حقيقية تقتضى هذه النسبة.

ومنهم من قال: العلم صفة حقيقية توجب حالة أخرى وهى العالمية، ثم إن هذه العالمية توجب تلك النسبة الخاصة.

والمتكلمون يسمون هذه النسبة بالتعلق، وأما نحن فلا ندعى إلا ثبوت هذه النسبة. والذى يدل على كون هذه النسبة زائدة على الذات وجوه.

الأول: أنا بعد العلم بذات نحتاج إلى دليل منفصل فى إثبات كونه قادرا عالما والمعلوم مغاير لما هو غير المعلوم.

الثانى: أن العلم نسبة مخصوصة والقدرة نسبة أخرى مخصوصة، وأما الذات فهو موجود قائم بالنفس ليس من قبيل النسب والإضافات فوجب التغاير.

الثالث: أنه لو كان للعلم نفس القدرة لكان كل ما كان معلوما كان مقدورا وهو باطل؛ لأن الواجب والمتنوع معلومان وغير مقدورين.

الرابع: أنا إذا قلنا الذات، ثم قلنا الذات عالمة فإنا ندرك بالضرورة التفرقة بين ذلك التصور وبين ذلك التصديق، وذلك يوجب التغاير.

احتجوا بأن لو كان لله تعالى علم لكان علمه متعلقا بعين ما يتعلق به علمنا فوجب تماثل العلمين فيلزم إما قدمهما معا أو حدوثهما معا.

قلنا: ينتقض بالوجود، فإنه من حيث إنه وجود مفهوم واحد، ثم إن وجود الله تعالى قديم ووجودنا حادث.

وقالت الفلاسفة: لو جعلت له صفة لكانت تلك الصفة مفتقرة إلى تلك الذات فتكون ممكنة، ولابد لها من مؤثر وذلك المؤثر هو تلك الذات، والقابل أيضا هو تلك الذات، فالشئ الواحد يكون قابلا وفاعلا معا وهو محال.

والجواب: أن هذا يشكل بلوازم الماهيات مثل فردية الثلاثة وزوجية الأربعة، فإن فاعلها وقابلها ليس إلا تلك الماهيات.

المسألة الثانية عشرة: (هذه النسبة المخصوصة والإضافات المخصوصة المسماة بالقدرة وبالعلم لا شك أنها أمور غير قائمة بأنفسها بل مالم توجد ذات قائمة بنفسها تكون هذه المفهومات صفات لها فإنه يمتنع وجودها)

إذا ثبت هذا فنقول: إنها مفتقرة إلى الغير فتكون ممكنة لذواتها فلابد لها من مؤثر ولا مؤثر إلا ذات الله تعالى، فتكون تلك الذات المخصوصة موجبة لهذه النسب والإضافات.

ثم لا يمتنع فى العقل أن تكون تلك الذات موجبة لها ابتداء، ولا يمتنع أن تكون تلك الذات موجبة لصفات أخرى حقيقية أخرى أو إضافية.

ثم إن تلك الصفات توجب هذه النسب والإضافات وعقول البشر قاصرة عن الوصول إلى هذه المضايق.

المسألة الثالثة عشرة: (قالت المعتزلة[1] إن الله تعالى مريد بإرادة حادثة لا فى محل وهذا عندنا باطل لوجوه)

الأول: أن تلك الإرادة لو كانت حادثة لما أمكن إحداثها إلا بإرادة أخرى ولزم التسلسل وهو محال.

الثانى: أن تلك الإرادة إذا وجدت لا فى محل، وذات الله تعالى قابلة للصفة المريدية وسائر الأحياء يقبلون هذه المريدية، فلم تكن تلك الإرادة بإيجاب المريدية لله تعالى أولى من إيجاب المريدية لغير الله تعالى، وعند هذا يلزم توافق جميع الأحياء فى صفة المريدية وهو محال.

---

(١) المعتزلة: أصحاب واصل بن عطاء الغزالى اعتزل عن مجلس الحسن البصرى (التعريفات للجرجانى ص٢٢٢، ط لبنان بيروت ١٩٨٣م).

أما تعاليمهم فهى القول بأن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر، ويسمى فاسقا ويخلد فى النار.

والقول بأن العبد يخلق أفعال نفسه خيراً كانت أو شراً، والقول بنفى صفات زائدة على الذات، والقول بوجود الصلاح والإصلاح، والقول بالتحسين والتقبيح العقليين، والقول بأن الله لا يرى فى الآخرة والقول بأن كلام الله مخلوق.

وبعد اتفاقهم على هذه الأمور افترقوا عشرين فرقة، كل فرقة تخطئ الأخرى فيما ذهبت إليه. راجع القول السديد فى علم التوحيد لفضيلة الشيخ محمود أبو دقيقة تحقيق وتعليق دكتور عوض الله حجازى حـ٣، ص ٢٢٦، ط مجمع البحوث الإسلامية الإدارة العامة لإحياء التراث ١٩٩٥م.

وليس لهم أن يقولوا: أن اختصاصها بالله أولى، لأنه تعالى لا فى محل وهذه الإرادة أيضاً لا فى محل فهذه المناسبة هناك أتم.

لأنا نقول: كونه تعالى لا فى محل قيد عدمى فلا يصلح للتأثير فى هذا الترجيح.

الثالث: أن تلك الإرادة لما أوجبت المريدية لله تعالى فقد حدث لله تعالى صفة المريدية، لكنا قد دللنا على أن حدوث الصفة فى ذات الله تعالى محال.

المسألة الرابعة عشرة: (قال قوم من فقهاء ما وراء النهر[1] : صفة التخليق مغايرة لصفة القدرة، وقال الأكثرون ليس كذلك)

لنا وجوه الأول: أن صفة القدرة صفة مؤثرة على سبيل الصحة، وصفة التخليق إن كانت مؤثرة على سبيل الصحة أيضاً كانت هذه الصفة غير صفة القدرة، وإن كانت مؤثرة على سبيل الوجوب لزم كونه تعالى مؤثرا بالإيجاب لا بالاختيار وذلك باطل.

وأيضا فهو لكونه موصوفا بالقدرة يلزم أن يكون تأثيره على سبيل الصحة، ولكونه موصوفا بهذه الصفة يلزم أن يكون تأثيره على سبيل الوجوب، فيلزم أن يكون المؤثر الواحد مؤثرا على سبيل الصحة وعلى سبيل الوجوب معا وهو محال.

وأيضا: إن كانت القدرة صالحة للتأثير لم يمتنع وقوع المخلوقات بالقدرة وحينئذ لا يمكن الاستدلال بحدوث المخلوقات على هذه الصفة، وإن لم تكن القدرة صالحة للتأثير وجب أن لا تكون القدرة قدرة وهو محال.

وأيضاً: فهذا التخليق إن كان قديماً لزم من قدمه قدم المخلوق، وإن كان محدثا افتقر إلى خلق آخر ولزم التسلسل.

---

(١) فقهاء ما وراء النهر هم من مدرسة أبى منصور الماتريدى التى نادت بالجمع بين الشرع والعقل. وأصحاب هذا الاتجاه أقرب إلى الاتجاه الاعتزالى لا إلى الأشاعرة على عكس ما جرت به الآراء السائدة وهم من قرى سمرقند. (راجع شرح المقاصد للتفتازانى حـ٥، ص ٢٣٢، تحقيق دكتور عبد الرحمن عيده ط بيروت ١٩٨٩م).

واحتج القائلون بإثبات هذه الصفة بأن قالوا: نعلم أنه تعالى قادر على خلق الشموس والأقمار الكثيرة فى هذا العالم لكنه ما خلقها فصدق هذا النفى والإثبات يدل على الفرق بين كونه تعالى قادرا وبين كونه خالقا.

ثم نقول: هذا الخلق إما أن يكون عين المخلوق وإما أن يكون صفة قائمة بذات الله تعالى تقتضى وجود هذا المخلوق.

والأول باطل لأن العقل يقول إنما وجد هذا المخلوق لأن الله تعالى خلقه فيعلل وجود المخلوق بتخليق الله تعالى إياه.

فلو كان هذا التخليق عين وجود ذلك المخلوق لكان قولنا: إنما وجد ذلك المخلوق بإذن الله تعالى خلقه، جاريا مجرى قولنا: إنما وجد ذلك المخلوق لنفسه. ومعلوم أنه باطل.

لأنه لو وجد لنفسه لامتنع وجوده بإيجاد الله تعالى وذلك يوجب نفى الصانع، ولأن كونه تعالى خالقا صفة له والمخلوق ليس صفة وذلك يوجب التغاير.

ولما بطل هذا القسم ثبت أن كونه تعالى خالقا لذلك المخلوق مغايرا لذلك المخلوق.. وهذه الأبحاث عميقة.

المسألة الخامسة عشرة: (الكلام صفة مغايرة لهذه الحروف والأصوات)

والدليل عليه: هو أن الألفاظ الدالة على الأمر مختلفة بحسب اختلاف اللغات، وحقيقة الأمر ماهية واحدة فوجب التغاير، وأيضا اللفظ الذى يفيد الأمر إنما يفيده لأجل الوضع والاصطلاح، وكون الأمر أمرا ماهية ذاتية لا يمكن تغيرها بحسب تغير الأوضاع، فوجب التغاير فثبت أن الأمر ماهية قائمة بالنفى يعبر عنها بالعبارات المختلفة.

إذا ثبت هذا فنقول: تلك الماهية ليست عبارة عن إرادة المأمور به، لأنه تعالى أمر الكافر بالإيمان، وسنقيم البراهين اليقينية على أنه تعالى يمتنع أن

يريد الإيمان من الكافر، فوجدنا ههنا ثبوت الأمر بدون الإرادة فوجب التغاير، فثبت أن الأمر والنهى معانى حقيقية قائمة بنفوس المتكلمين ويعبر عنها بألفاظ مختلفة.

المسألة السادسة عشرة: (كلام الله تعالى قديم)

ويدل عليه المنقول والمعقول. أما المنقول. فقوله تعالى: ﴿**لِلَّهِ الأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ**﴾(١) فأثبت الأمر لله من قبل جميع الأشياء، فلو كان أمر الله مخلوقا لزم حصول الأمر من قبل نفسه وهو محال.

والثانى: قوله تعالى: ﴿**أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ**﴾(٢) ميز بين الخلق وبين الأمر؛ فوجب أن لا يكون الأمر داخلا فى الخلق.

والثالث: ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه كان يقول: «أعوذ بكلمات الله تعالى بالتمام»(٣) والمحدث لا يكون تاما.

والرابع: أن الكلام من صفات الكمال؛ فلو كان محدثا لكانت ذاته خالية عن صفات الكمال قبل حدوثه، والخالى عن الكمال ناقص وذلك على الله محال.

والخامس: أنا بينا أن كونه تعالى آمرا وناهيا من صفات الكمال ولا يمكن أن يكون ذلك عين هذه العبارات بل لابد وأن تكون صفات تدل على هذه العبارات، فلو كانت تلك الصفات حادثة لزم أن تكون ذاته محلا للحوادث وهو محال.

السادس: أن الكلام لو كان حادثا لكان إما أن يقوم بذات الله تعالى أو بغيره، أو لا يقوم بمحل، فلو قام بذات الله تعالى لزم كونه محلا للحوادث وهو محال، وإن قام بغيره فهو أيضا محال، لأنه لو جاز أن

---

(١) سورة الروم. الآية رقم ٤.

(٢) سورة الأعراف. الآية رقم ٥٤.

(٣) راجع: الحكيم الترمذى نوادر الأصول فى معرفة أحاديث الرسول الأصل الأول.

يكون متكلما بكلام قائم بغيره لجاز أن يكون متحركا بحركة قائمة بغيره وساكنا بسكون قائم بغيره وهو محال، وإن وجد ذلك الكلام لا فى محل فهو باطل بالاتفاق.

واحتجوا على أن كلامه مخلوق بوجوه:

أحدها: أن حصول الأمر والنهى من غير حضور المأمور والمنهى عبث وجنون وهو على الله محال.

الثانى: أنه تعالى إذا أمر زيدا بالصلاة فإذا أداها لم يبق ذلك الأمر وما ثبت عدمه امتنع قدمه.

الثالث: أن النسخ فى الأوامر والنواهى جائز وماثبت زواله امتنع قدمه.

الرابع: أن قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا ﴾[1] و﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾[2] أخبار عن الماضى وهذا إنما يصح أن لو كان المخبر عنه سابقا على الخبر، فلو كان الخبر موجودا فى الأزل لكان الأزلى مسبوقا بغيره وهو محال.

والجواب: أن كل ما ذكرتم فى الأمر والنهى معارض بالعلم؛ فإن الله تعالى لو كان عالما فى الأزل بأن العالم موجود لكان ذلك جهلا، ولو كان عالما بأنه سيحدث فإذا أوجده وجب أن يزول العلم الأول، فحينئذ يلزم عدم القديم.

وبالجملة فجيمع ما ذكروه من الشبهات معارض بالعلم.

المسألة السابعة عشر: (قالت الحنابلة كلام الله تعالى ليس إلا الحروف والأصوات وهى قديمة أزلية)

وأطبق العقلاء على أن الذى قالوه جحد للضروريات، ثم الذى يدل على بطلانه وجهان:

الوجه الأول: أنه إما أن يقال أنه تكلم بهذه الحروف دفعة واحدة أو على التعاقب، فإن كان الأول لم يحصل منها هذه الكلمات التى نسمعها؛ لأن التى نسمعها حروف متعاقبة فحينئذ لا يكون هذا القرآن المسموع قديما، وإن

(١) سورة نوح. الآية رقم ١.

(٢) سورة القدر. الآية رقم ١.

كان الثانى فالأول لما انقضى كان محدثا لأن ما ثبت عدمه امتنع قدمه والثانى لما حصل بعد عدمه كان حادثاً.

والوجه الثانى: أن هذه الحروف والأصوات قائمة بألسنتنا وحلوقنا؛ فلو كانت هذه الحروف والأصوات نفس صفة الله تعالى لزم أن تكون صفة الله وكلمته حالة فى ذات كل أحد من الناس، ثم إن النصارى لما أثبتوا حلول كلمة الله تعالى فى عيسى عليه السلام وحده كفرهم جمهور المسلمين، فالذى يثبت هذا الحلول فى حق كل أحد من الناس يكون كفره أغلظ من كفر النصارى بكثير.

واحتجوا على قولهم بأن كلام الله تعالى مسموع بدليل قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾[1] وهذا يدل على أن كلام الله مسموع، فلما دل الدليل على أن كلام الله قديم وجب أن تكون هذه الحروف المسموعة قديمة.

والجواب: أن المسموع هو هذه الحروف المتعاقبة، وكونها متعاقبة يقتضى أنها حدثت بعد انقضاء غيرها، ومتى كان الأمر كذلك كان العلم الضرورى حاصلا بامتناع كونها قديمة.

المسألة الثامنة عشرة: (قال الأكثرون من أهل السنة كلام الله تعالى واحد، والمعتزلة أظهروا التعجب منه وقالوا الأمر والنهى والخبر والاستخبار حقائق مختلفة، فالقول بأن الكلام من الواحد مع كونه واحدا أمر ونهى وخبر واستخبار يقتضى كون الحقائق الكثيرة حقيقة واحدة وذلك باطل بالبديهة)

واعلم أن عندنا الأمر عبارة عن الإعلام بحلول العقاب وكذلك النهى، وأما الاستفهام فأنه أيضا إعلام مخصوص فيرجع حاصل جميع الأقسام إلى الإخبار، وكما لا يمتنع أن يكون العلم الواحد علما بالأشياء الكثيرة فكذلك لا يمتنع أن يكون الخبر الواحد خبرا عن الأشياء الكثيرة.

---

(٣) سورة التوبة. الآية رقم ٦.

المسألة التاسعة عشرة: (أنه تعالى باق لذاته خلافا للأشعرى)[1]

قلنا: أنه واجب الوجود لذاته والواجب لذاته يمتنع أن يكون واجبا لغيره فيمتنع كونه باقيا بالبقاء، وأيضا لو كان باقيا بالبقاء لكان كون بقائه إن كان لبقاء آخر لزم التسلسل، وإن كان لبقاء الذات لزم الدور، وإن كان لنفسه فحينئذ يكون البقاء باقيا لنفسه والذات باقية ببقاء البقاء، فكان البقاء واجب الوجود لذاته والذات واجبة الوجود لغيره، فحينئذ تنقلب الذات صفة والصفة ذاتا وهو محال.

المسألة العشرون: (اعلم أنه لا يلزم من عدم الدليل على الشئ عدم المدلول ألا ترى أن فى الأزل[2] لم يوجد ما يدل على وجود الله تعالى فلو لزم من عدم الدليل عدم المدلول لزم الحكم بكون الله تعالى حادثا وهذا محال)

إذا ثبت هذا فنقول: هذه الصفات التى عرفناها وجب الإقرار بها فأما إثبات الحصر فلم يدل عليه فوجب التوقف فيه، وصفة الجلال ونعوت الكمال أعظم من أن تحيط بها عقول البشر.

---

(١) هو على بن إسماعيل بن إسحاق أبو الحسن من نسل الصحابى أبى موسى الأشعرى مؤسس مذهب الأشاعرة كان من الأئمة المتكلمين المجتهدين ولد فى البصرة ٢٦٠هـ وتلقى مذهب المعتزلة وتقدم فيه ثم رجع عنه وقال بخلاف قولهم بلغت مصنفاته ثلثمائة كتاب منها الرد على المجسمة ومقالات الإسلاميين. توفى ببغداد عام ٣٢٤هـ. راجع طبقات الشافعية، حـ٢، ص ٢٤٥، ودائرة المعارف الإسلامية، حـ٢، ص ٢١٨، والمقريزى، حـ٢، ص ٣٥٩، وابن خلكان، حـ١، ص ٣٢٦.

(٢) الأزل: نفى الأولية، أو عدم الأولية، والأزلى ما ليس له أول، ويتصف به الموجود كالبارى وصفاته، إذ ليس لها أول.

ويتصف به المعدوم، إذ أن من أفراد الأزلى عدمنا الأزلى، لأنه ليس له أول، وهو لم ينقطع، وإنما المنقطع عدمنا فيما لا يزال إذ انقطع بوجودنا.

راجع الاقتصاد للاعتقاد للإمام الغزالى تحقيق الدكتور سامى حجازى، حـ١، ص٨٢، ط دار الطباعة المحمدية بالأزهر ١٩٨٩م.

الباب الخامس
فى بقية الكلام فى الصفات وفيه مسائل

المسألة الأولى: (أطبق أهل السنة على أن الله تعالى يصح أن يرى وأنكرت الفلاسفة والمعتزلة والكرامية والمجسمة[1] ذلك)

أما إنكار الفلاسفة والمعتزلة فظاهر، وأما إنكار الكرامية والحنابلة[2] فلأنهم أطبقوا على أنه تعالى لو لم يكن جسما وفى مكان لامتنعت رؤيته وأهم المهمات تعيين محل النزاع.

فنقول: الإدراكات ثلاث مراتب :

أحدها: وهو أضعفها: معرفة الشئ لا بحسب ذاته بل بواسطة آثاره كما يتعرف من وجود البناء أن ههنا بانيا، ومن وجود النقش أن ههنا نقاشا.

وثانيها : وهو أوسطها: أن نعرف الشئ بحسب ذاته المخصوصة كما إذا عرفنا السواد من حيث هو سواد والبياض من حيث هو بياض.

وثالثها: وهو أكملها: كما إذا أبصرنا بالعين السواد والبياض فإن بديهة العقل جازمة بأن هذه المرتبة فى الكشف والجلاء أكمل من المرتبة المتقدمة.

إذا عرفت هذا فنقول: أطبق أهل العلم على أنه يمكن معرفة الله تعالى بالوجه الأول، وهل يمكن معرفته بالوجه الثانى؟ فيه اختلاف، وهل يمكن معرفته بالوجه الثالث؟ بمعنى أنه هل يمكن أن يحصل البشر نوع إدراك نسبته إلى ذات الله تعالى كنسبة الإبصار إلى المبصرات فى قوة الظهور والجلاء؟

---

(١) المجسمة: أتباع محمد بن كرام ويقول الشهرستانى أن ابن كرام بدأ صفاتيا ثم غلا فى إثبات الصفات حتى انتهى فيها إلى التشبيه والتجسيم، فالله عنده مستقر على العرش وأنه بجهة فوق ذاتاً، ولا يمكن هذا إلا لجسم راجع. (شرح المقاصد للتفتازانى تحقيق دكتور عبد الرحمن عميره، حـ٤، ص ٤٧، ط بيروت ١٩٨٩م).

(٢) الحنابلة: أتباع أحمد بن حنبل وهم يعتمدون على نصوص الكتاب والسنة.

هذا هو المراد من قولنا: إنه تصح رؤية الله تعالى أم لا، عند هذا يظهر أن من قال: العلم الضرورى حاصل بامتناعه فهو جاهل مكابر.

واحتج الجمهور من الأصحاب بأن قالوا: لاشك أنا نرى الطويل والعريض ولامعنى للطويل والعريض إلا جواهر متألفة فى سمت مخصوص. وذلك يدل على أن الجواهر مرئية، ولا نزاع أيضا أن الألوان مرئية فثبت أن صحة الرؤية حكم مشترك فيه بين الجواهر والأعراض، والحكم المشترك فيه لابد له من علة مشتركة فيها والمشترك بين الجوهر والعرض. إما الحدوث أو الوجود، والحدوث لا يصلح للعلية لأن الحدوث عبارة عن وجود بعد عدم، والقيد العدمى لا يصلح للعلية فوجب أن تكون العلة هى الوجود والله تعالى موجود فوجب القول بصحة رؤيته. وهذا عندى ضعيف، لأنه يقال: الجوهر والعرض مخلوقان فصحة المخلوقية حكم مشترك بينهما فلابد من علة مشتركة.

والمشترك إما الحدوث وإما الوجود والحدوث باطل بما ذكرتموه فبقى الوجود فوجب أن يصح كونه تعالى مخلوقا، وكما أن هذا باطل فكذلك ما ذكرتموه باطل.

وأيضا فإنا ندرك باللمس: الطويل والعريض وندرك الحرارة والبرودة فصحة الملموسية حكم مشترك، ونسوق الكلام إلى آخره حتى يلزم صحة كونه تعالى ملموسا والتزامه مدفوع فى بديهة العقل.

والمختار عندنا أن نقول: الدلائل السمعية دالة على حصول الرؤية وشبهات المعتزلة فى امتناع الرؤية باطلة فوجب علينا البقاء على تلك الظواهر.

أما بيان الدلائل السمعية فمن وجوه:

أحدها: قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾[١] فنقول: النظر إما أن يكون عبارة عن الرؤية أو عن تقليب الحدقة نحو المرئى التماسا لرؤيته. والأول هو المقصود والثانى يوجب الامتناع عن إجرائه على ظاهره.

(١) سورة القيامة. الآية رقم ٢٢.

لأن ذلك إنما يصح فى المرئى الذى يكون له جهة، فوجب حمله على لازمة وهو الرؤية، لأن من لوازم تقليب الحدقة إلى سمت جهة المرئى حصول الرؤية، وإطلاق اسم السبب لإرادة المسبب جائز، وقولهم يضمر فيه إلى ثواب ربها خطأ لأن زيادة الإضمار من غير حاجة لا يجوز.

الثانى : قوله تعالى: ﴿ لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ ﴾[١] نقل عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال الزيادة هى النظر إلى الله تعالى.

والثالث : قوله تعالى: ﴿ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلاقُوا رَبِّهِمْ ﴾[٢] وقوله تعالى: ﴿ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا ﴿١٠٥﴾ ﴾[٣]وقوله: ﴿ فَمَن كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ ﴾[٤]وقوله: ﴿ بَلْ هُم بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ ﴾[٥] وقوله: ﴿ تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ ﴾[٦]، واللقاء عبارة عن الوصول، وهذا فى حق الله تعالى محال، إلا أن من رأى شيئا فكان بصره لقيه ووصل إليه فوجب حمل اللفظ عليه.

الرابع : قوله تعالى: ﴿ كَلاَّ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ﴿١٥﴾ ﴾[٧] وتخصيص الكفار بهذا الحجب، يدل على أن المؤمنين لا يكونون محجوبين.

الخامس : قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَمُلْكًا كَبِيرًا ﴾[٨]والملك الكبير هو الله تعالى، وذلك يدل على أنه عليه الصلاة والسلام يرى ربه يوم القيامة.

السادس: قوله تعالى حكاية عن موسى صلى الله عليه وسلم: ﴿ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ ﴾[٩] ولو كانت الرؤية ممتنعة على الله تعالى لكان موسى جاهلا بالله تعالى.

السابع: قوله تعالى: ﴿ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي ﴾[١٠] علق الرؤية على استقرار الجبل وهذا الشرط ممكن والمعلق بالممكن ممكن.

(١) سورة يونس. الآية رقم ٢٦.
(٢) سورة البقرة. الآية رقم ٤٦.
(٣) سورة الكهف. الآية رقم ١٠٥.
(٤) سورة الكهف. الآية رقم ١١٠.
(٥) سورة السجدة. الآية رقم ١٠.
(٦) سورة الاحزاب. الآية رقم ٤٤.
(٧) سورة المطففين. الآية رقم ١٥.
(٨) سورة الانسان. الآية رقم ٢٠.
(٩) سورة الأعراف جزء من الآية رقم ١٤٣.
(١٠) سورة الأعراف جزء من الآية رقم ١٤٣.

الثامن: قوله تعالى: ﴿ **فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ** ﴾[1] والتجلى هو الرؤية وذلك لأن الله تعالى خلق فى الجبل حياة وسمعا وبصرا وعقلا وفهما وخلق فيه رؤية رأى الله بها.

التاسع: قوله صلى الله عليه وسلم: «إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر»[2] والمقصود من هذا التشبيه تشبيه الرؤية لا تشبيه المرئى بالمرئى.

العاشر: أن الصحابة رضى الله عنهم اختلفوا فى أن محمدا صلى الله عليه وسلم رأى ربه أم لا؟ واختلافهم فى الوقوع يدل ظاهرا على اتفاقهم على الصحة.

أما المعتزلة فقد ذكروا وجوها:

الأول: قوله تعالى: ﴿ **لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ** ﴾[3] والرؤية إدراك فنفى الإدراك يوجب نفى الرؤية.

والثانى: وهو أن الله تعالى بنفى الإدراك وكل ما عدمه مدح كان وجوده نقصا والنقص على الله تعالى محال.

والثالث: قوله تعالى ﴿ **لَن تَرَانِي** ﴾[4] ولن تفيد التأبيد، فوجب أن يقال إن موسى صلى الله عليه وسلم لا يرى الله تعالى البتة وكل من قال إن موسى لا يرى الله تعالى البتة قال إن غيره لا يراه أيضاً.

والرابع: قالوا إنه متى حصلت هذه الشرائط الثمانية وجبت الرؤية.

أحدها: سلامة الحاسة.

وثانيها: كون الشئ بحيث لا يمتنع رؤيته.

وثالثها: عدم القرب القريب.

ورابعها: عدم البعد البعيد.

---

(١) سورة الأعراف جزء من الآية رقم ١٤٣. (٢) سورة صحيح الامام البخارى.
(٣) سورة الأنعام الآية رقم ١٠٣. (٤) سورة الأعراف جزء من الآية رقم ١٤٣.

وخامسها: عدم اللطافة.

وسادسها: عدم الصغر.

وسابعها: عدم الحجاب.

وثامنها: حصول المقابلة.

والدليل على وجوب الرؤية عند حصول هذه الشرائط الثمانية أنه لو لم تجب الرؤية عند حصولها لجاز أن يكون بحضرتنا جبال وشموس وأقمار ونحن لا نراها وذلك جهالة عظيمة فثبت وجوب الرؤية عند حصول هذه الشرائط الثمانية.

إذا ثبت هذا فنقول: أما الشرائط الستة الأخيرة فهى لا تعقل إلا فى حق الأجسام والله تعالى ليس بجسم فيمتنع كونها شرائط فى رؤية الله تعالى، فبقى أن يقال: الشرط المعتبر فى حصول رؤية الله تعالى ليس إلا سلامة الحاسة، وكون الشئ بحيث يصح أن يرى وهما حاصلان فى الحال، فكان يجب أن نراه فى الحال وحيث لم نره فى الحال علمنا أن ذلك لأنه تمتنع رؤيته لذاته والعلم به ضرورى.

الخامس قولهم: إنه تعالى ليس بجسم مقابل للرائى، ولا فى حكم المقابل له، فوجب أن تمتنع رؤيته والعلم به ضرورى.

والجواب عن التمسك بقوله تعالى: ﴿**لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ**﴾ من وجهين:

الأول: أن لفظ الأبصار صيغة جمع وهى تفيد العموم فسلبه يفيد سلب العموم وذلك لا يفيد عموم السلب، لأن نقيض الموجبة الكلية هو السالبة الجزئية لا السالبة الكلية.

الثانى: أن الإدراك عبارة عن إبصار جوانبه وأطرافه، وهذا فى حق الله تعالى محال، ونفى الأبصار الخاص لا يوجب نفى أصل الإبصار.

والجواب عن قولهم تمدح بعدم الإبصار فكان وجوده نقصا والنقص على الله محال.

أن نقول: إنه تعالى تمدح بكونه قادرا على حجب الأبصار عن رؤيته فكان سلب هذه القدرة نقصا. ثم نقول: هذه الآية تدل على إثبات صحة الرؤية من وجهين:

أحدهما: أنه تعالى لو كان بحيث تمتنع رؤيته لذاته لما حصل التمدح بنفى هذه الرؤية بدليل أن المعدومات لا تصح رؤيتها وليس لها صفة مدح بهذا السبب. أما إذا كان الله تعالى بحيث يصح أن يرى، ثم إنه قادر على حجب جميع الأبصار عن رؤيته كان هذا صفة مدح.

الثانى: أنه تعالى نفى أن تراه جميع الأبصار وهذا يدل بطريق المفهوم على أنه يراه بعض الأبصار، كما أنه إذا قيل إن قرب السلطان لا يصل إليه كل الناس، فإنه يفيد أن بعضهم يصل إليه - والله أعلم.

والجواب عن التمسك بقوله: ﴿ لَن تَرَانِي﴾ أن هذا أيضا يدل على كونه تعالى جائزا منه الرؤية؛ لأنه لو كان ممتنع الرؤية لقال إنه لا يصح رؤيتى.

ألا ترى أن من كان فى كمه حجر فظنه بعضهم طعاما فقال له أعطنى هذا لآكله كان الجواب الصحيح أن يقال: هذا لا يؤكل.

أما إذا كان ذلك الشئ طعاما يصح أكله فحينئذ يصح أن يقول المجيب: إنك لن تأكله.

والجواب عن قولهم: لو صحت رؤيته لرأيناه.

أنا لا نسلم أن رؤية المحدثات واجبة الحصول عند حصول هذه الشرائط فلم قلتم إن رؤية الله تعالى واجبة الحصول عندها لأن رؤيته تعالى بتقدير حصولها مخالفة لرؤية المحدثات، ولا يلزم من حصول حكم فى شئ حصوله فيما يخالفه.

والجواب عن قوله: لو كان مرئيا لوجب كونه مقابلا للرائى.

هو أنكم إن ادعيتم فيه الضرورة فهو باطل، لأنا فسرنا الرؤية بشئ يمتنع ادعاء البديهة فى امتناعه، وإن ادعيتم الدليل فاذكروه.

المسألة الثانية: (فى أنه ليس عند البشر معرفة كنه الله تعالى)

والدليل عليه أن المعلوم عند البشر أحد أمور أربعة:

إما الوجود(١).

وإما كيفيات الوجود وهى الأزلية(٢) والأبدية(٣) والوجوب.

وإما السلوب وهى أنه ليس مجسم ولا جوهر ولا عرض.

وإما الإضافات وهى العالمية والقادرية، والذت المخصوصة الموصوفة بهذه الصفات المفهومات مغايرة لها لا محالة، وليس عندنا من تلك الذات المخصوصة إلا أنها ذات لا يدرى ما هى إلا أنها موصوفة بهذه الصفات، وهذا دليل على أن حقيقته المخصوصة غير معلومة.

المسألة الثالثة: (فى بيان أن إله العالم واحد)(٤)

اعلم أن العلم بصحة النبوة لا يتوقف على العلم بكون الإله واحدا فلا

---

(١) الوجود: هو التحقق الفعلى خارجا، والموجودات هى الذوات المتحققة، ولا يمكن إنكار هذه الموجودات التى فى الخارج، كما أن كل موجود إما متحيز أو غير متحيز، وأن كل متحيز إن لم يكن فيه ائتلاف فنسميه جوهرا فرداً، وإن ائتلف إلى غيره سميناه جسما وغير المتحيز إما أن يستدعى وجوده جسما يقوم به ونسميه الأعراض أو لا يستدعيه وهو الله تعالى.

راجع الإمام الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد تحقيق د/ سامى حجازى، حـ١، ص ٨١، ط ١٩٨٩م.

(٢) الأزل: استمرار الوجود فى أزمنة مقدرة غير متناهية فى جانب الماضى.

(٣) الأبد: استمرار الوجود فى أزمنة مقدرة غير متناهية فى جانب المستقبل.

والأزلى: ما لا يكون مسبوقا بالعدم كما يقول العلماء «الجرجانى» اعلم أن الموجود أقسام ثلاثة لا رابع لها.

- فإنه إما أزلى وأبدى: وهو الله سبحانه وتعالى.
- أولا أزلى ولا أبدى وهو الدنيا.
- أو أبدى غير أزلى وهو الآخرة، وعكسه محال، فإن ما ثبت قدمه امتنع عدمه.

راجع التعريفات للجرجانى ص ١٧، ط بيروت، ١٩٨٣م

(٤) قال ابن منظور فى لسان العرب التوحيد: «الإيمان بالله وحده لا شريك له» وقال الله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾﴾. سورة الإخلاص وقال تعالى: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ ﴿١٦٣﴾﴾ سورة البقرة الآية ١٦٣.

وأما الأدلة من السنة النبوية فكثيرة منها قول الرسول صلى الله عليه وسلم: «من قال لا إله إلا الله دخل الجنة» إلى غير ذلك من الأحاديث الدالة على توحيد الحق سبحانه وتعالى وانفراده بالطاعة والإيمان.

راجع الاقتصاد فى الاعتقاد تحقيق دكتور سامى حجازى، حـ١، ص ٢١٩، ط ١٩٨٩م.

جرم إمكان إثبات الوحدانية بالدلائل السمعية، وإذا ثبت هذا فنقول: إن جميع الكتب الإلهية ناطقة بالتوحيد فوجب أن يكون التوحيد حقا.

الحجة الثانية: هو أنا لو قدرنا إلهين لكان أحدهما إذا انفرد صح تحريك الجسم منه ولو انفرد الثانى يصح منه تسكينه، فإذا اجتمعا وجب أن يبقيا على ما كنا عليه حال الانفراد فعند الاجتماع يصح أن يحاول أحدهما التحريك والثانى التسكين.

فإما أن يحصل المرادان وهو محال.

وإما أن يمتنعا وهو أيضا محال، لأنه يكون كل واحد منهما عاجزا.

وأيضاً المانع من كل واحد من تحصيل مراده حصول مراد الآخر، والمعلول لا يحصل لا مع علته.

فلو امتنع المرادان لحصلا وذلك محال.

وإما أن يمتنع أحدهما دون الثانى وذلك أيضا محال؛ لأن الممنوع يكون عاجزا والعاجز لا يكون إلها، ولأنه لما كان كل واحد منهما مستقلا بالإيجاد لم يكن عجز أحدهما أولى من عجز الآخر.

فثبت أن القول بوجود إلهين يوجب هذه الأقسام الفاسدة، فكان القول به باطلا.

الحجة الثالثة: أنا بينا أن الإله يجب أن يكون قادرا على جميع الممكنات، فلو فرضنا إلهين لكان كل واحد منهما قادرا على جميع الممكنات، فإذا أراد كل واحد منهما تحريك جسم فتلك الحركة إما أن تقع بهما أو لا تقع بواحد منهما أو تقع بأحدهما دون الثانى.

والأول محال لأن الأثر مع المؤثر المستقل واجب الحصول ووجوب حصوله به يمنع من استناده إلى الثانى إذ لو اجتمع على الأثر الواحد مؤثران مستقلان يلزم أن يستغنى بكل واحد منهما عن كل واحد منهما فيكون محتاجا إليهما وغنيا عنهما وهو محال.

وأما أن لا يقع بواحد منهما البتة فهذا يقتضى كونهما عاجزين، وأيضاً فامتناع وقوعه بهذا إنما يكون لأجل وقوع بذلك وبالضد فلو امتنع وقوعه بهما لوقع بهما معاً وهو محال.

وإما أن يقع بواحد دون الثانى فهو أيضاً محال لأنهما لما استويا فى صلاحية الإيجاد كان وقوعه بأحدهما دون الثانى ترجيحاً من غير مرجح وهو محال.

الحجة الرابعة : أنهما لو اشتركا فى الأمور المعتبرة فى الإلهية فإما أن لايمتاز أحدهما عن الآخر فى أمر من الأمور، وإما أن لا يحصل هذا الامتياز، فإن كان الثانى فقد بطل التعدد. وأما الأول فباطل لوجهين:

أحدهما : أنهما لو اشتركا فى الإلهية واختلفا فى أمر آخر وما به المشاركة غير ما به الممايزة فكل واحد منهما مركب، وكل مركب ممكن، وكل ممكن محدث فالإلهان محدثان هذا خلف.

والثانى : هو أن ما به حصل الامتياز إما أن يكون معتبراً فى الإلهية أو لا يكون، فإن كان الأول كان عدم الاشتراك فيه يوجب عدم الاشتراك فى الإلهية، وإن كان الثانى كان ذلك فضلاً زائداً على الأحوال المعتبرة فى الإلهية وذلك صفة نقص، وهو على الله محال.

المسألة الرابعة: (القائلون بالشرك طوائف)

الطائفة الأولى عبدة الأوثان والأصنام ولهم تأويلات :

أحدهما : أن الناس كانوا فى قديم الدهر عبدة الكواكب ثم اتخذوا لكل كوكب صنماً ومثالاً واشتغلوا بعبادتها وكانت نيتهم توجيه تلك العبادة إلى الكواكب، ولهذا السبب لما حكى الله عز وجل عن الخليل عليه السلام أنه قال لأبيه «آزر» ﴿ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا آلِهَةً إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٧٤﴾ ﴾[1] ثم ذكر عقيب هذا الكلام مناظرة إبراهيم مع القوم فى إلهية الكواكب[2].

(١) سورة الأنعام الآية رقم ٧٤.
(٢) راجع سورة الأنعام الآيات من ٧٤ إلى الآية ٧٨.

وثانيها: أن الغالب على أهل العالم دين التشبيه ومذهب المجسمة، والقوم كانوا يعتقدون أن الإله الأعظم نور فى غاية العظمة والإشراق، وأن الملائكة أنوار مختلفة بالصغر والكبر، فلا جرم أنهم اتخذوا الصنم الأعظم وبالغوا فى تحسين تركيبه باليواقيت والجواهر على اعتقاد أنه على صورة الله، واتخذوا سائر الأصنام على صور مختلفة فى الصغر والكبر على اعتقاد أنها صور الملائكة، فعلى هذا التقدير عبدة الأصنام تلامذة المشبهة.

وثالثها: أن من الناس من قال إن البشر ليس لهم أهلية عبادة الإله الأعظم وإنما الغاية القصوى اشتغال البشر بعبادة ملك من الملائكة، ثم إن الملائكة يعبدون الإله الأعظم، ثم إن كل إنسان اتخذ صنما على اعتقاد كونه مثالا لذلك الملك الذى يدبر تلك البلدة واشتغل بعبادته.

ورابعها: أن المنجمين كانوا يرصدون الأوقات الصالحة الطلسمات النافعة فى الأفعال المخصوصة، فإذا وجدوا ذلك الوقت عملوا له صنما ويعظمونه ويرجعون إليه فى طلب المنافع كما يرجعون إلى الطلسمات العمولة فى كل باب.

واعلم أنه لا خلاص عن هذه الأبواب إلا إذا اعتقدنا أنه لا مؤثر ولا مدبر إلا الواحد القهار - والله أعلم بالصواب.

الباب السادس
فى الجبر والقدر
وما يتعلق بهما من المباحث وفيه مسائل

المسألة الأولى: (المختار عندنا أن عند حصول القدرة والداعية المخصوصة يجب الفعل وعلى هذا التقدير يكون العبد فاعلا على سبيل الحقيقة ومع ذلك فتكون الأفعال بأسرها واقعة بقضاء الله تعالى وقدره)

والدليل عليه أن القدرة الصالحة للفعل إما أن تكون صالحة للترك أو لا تكون.

فإن لم تصلح للترك كان خالق تلك القدرة خالقا لصفة موجبة لذلك الفعل، ولا نريد بوقوعه بقضاء الله إلا هذا.

وإما إن كانت القدرة صالحة للفعل والترك فإما أن يتوقف رجحان أحد الطرفين على الآخر على مرجح أو لا يتوقف، فإن توقف على ترجح فذلك المرجح إما أن يكون من الله أو من العبد، أو يحدث لا بمؤثر.

فإن كان الأول فعند حصول تلك الداعية يجب الفعل وعند عدمه يمتنع الفعل وهو المطلوب.

وإن كان من العبد عاد التقسيم الأول ويحتاج خلق تلك الداعية إلى داعية أخرى ولزم التسلسل.

وأما إن حدثت تلك الداعية لا بمحدث أو نقول: إنه ترجيح أحد الجانبين على الآخر لا لمرجح أصلاً، كان هذا قولا باستغناء المحدث عن المحدث استغناء الممكن عن المؤثر وذلك بموجب نفى الصانع.

فإن قالوا: لم لا يجوز أن يقال عند حدوث الداعية يصير الفعل أولى بالوقوع ولا ينتهى إلا حد الوجوب؟

قلنا: هذا باطل لوجوه.

أحدها: أن المرجوح أضعف حالا من المساوى، فلما امتنع حصول المساوى حال كونه مساويا فبأن يمتنع حصول المرجوح حال كونه مرجوحا أولى، وإذا امتنع حصول المرجوح وجب حصول الراجح، لامتناع الخروج عن النقيضين.

والثانى: أن عند حصول الداعى إلى أحد الجانبين لو حصل الطرف الثانى لكان قد حصل ذلك الطرف لا لمرجح أصلا، وهذا القائل قد سلم أن الترجح لابد فيه من المرجح.

والثالث: أن عند حصول ذلك المرجح إن امتنع النقيض فهو الوجوب، وإن لم يمتنع فكل مالا يمتنع لم يلزم من فرض وقوعه محال.

فلنفرض مع حصول ذلك المرجح تارة ذلك الأثر واقعا وتارة غير واقع، فاختصاص أحد الوقتين دون الثانى بالوقوع إن توقف على انضمام قيد زائد إليه لزم أن يقال: إن حصول الرجحان كان موقوفا على هذا القيد الزائد، لكنا فرضنا أن الحاصل قبل هذا الزائد كان كافيا فى حصول الرجحان، وإن لم يتوقف على انضمام قيد زائد إليه لزم رجحان الممكن المتساوى لا المرجح وهو محال.

إذا عرفت هذا فنقول: إنا لما اعترفنا بأن الفعل واجب الحصول عند مجموع القدرة والداعى فقد اعترفنا بكون العبد فاعلا وجاعلا، فلا يلزمنا مخالفة ظاهر القرآن وسائر كتب الله تعالى.

وإذا قلنا بأن المؤثر فى الفعل مجموع القدرة والداعى مع أن هذا المجموع حصل بخلق الله تعالى فقد قلنا بأن الكل بقضاء الله تعالى وقدره فهذا هو المختار.

وأما الخصم فإنه قال: العلم بكون العبد موجدا لأفعاله ضرورى، والدليل عليه أن العلم بحسن المدح والذم عليه علم ضرورى.

والعلم الضرورى حاصل بأن حسن المدح والذم يتوقف على كون الممدوح والمذموم فاعلا، وما يتوقف عليه العلم الضرورى أولى بأن يكون ضروريا.

فهذه مقدمات ثلاث:

فأولها: أن العلم الضرورى حاصل بحسن المدح والذم، والدليل عليه أن كل من أساء إلينا فإنا نجد من أنفسنا وجدانا ضروريا أنا نذمه، ومن أحسن إلينا فإنا نجد من أنفسنا وجدانا ضروريا بأنا نمدحه، ومن نازع فى هذا فقد نازع فى أظهر العلوم الضرورية.

وثانيها: أن العلم الضرورى حاصل بأن حسن المدح والذم يتوقف على علم المادح والذام بكون الممدوح والمذموم فاعلا، وهذا أيضا ظاهر لأن من رمى وجه إنسان بآجرة فإنه يذم الرامى ولا يذم الآجرة.

فإذا قيل لذلك الذام: لم تذم هذا الرامى ولا تذم الآجرة فإنه يقول: لأن ذلك الرامى هو الفاعل لهذا الفعل، وهذه الآجرة لم تفعل ذلك، وهذا يدل على أن العلم الضرورى حاصل بأنه لا يحسن المدح والذم إلا عند كون الممدوح والمذموم فاعلاً.

وثالثها: أن الذى يتوقف عليه العلم الضرورى يجب أن يكون ضروريا وهذا أيضا ظاهر، لأن الفرع أضعف من الأصل.

فلو كان الأصل غير ضرورى لكان بتقدير وقوع الشك فيه يجب وقوع الشك فى الفرع وحينئذ يخرج هذا الفرع عن كونه ضروريا.

وإذا لاحت هذه المقدمات ظهر أن العلم بكون العبد فاعلا علم ضرورى موقوف على تلخيص معنى كون العبد فاعلا.

فنقول: إن عنيتم به أن العبد قادر على الفعل وعلى الترك، وأن نسبة قدرته إلى الطرفين على السوية ثم إنه فى حال حصول هذا الاستواء دخل هذا الفعل فى الوجود من غير أن خص ذلك القادر ذلك الطرف بمرجح

وبمخصص البتة. فلا نسلم أن هذا القول صحيح، بل كان بديهة العقل تشهد ببطلانه، وإن عنيتم به أن عند حصول الداعية المرجحة صدر عنه هذا الأثر.

فهذا هو قولنا ومذهبنا ونحن لا ننكره البتة، إلا أنا نقول: لما كان عند حصول القدرة والداعية يجب الفعل وعند انتفائهما أو انتفاء أحدهما يمتنع، وجب أن يكون الكل بقضاء الله تعالى وهذا مما لا سبيل إلى دفعه. فهذا منتهى البحث العقلى الضرورى فى هذا الباب.

المسألة الثانية: (فى إثبات القدرة للعبد)

اعلم أنا نعلم بالضرورة تفرقة بين بدن الإنسان السليم عن الأمراض الموصوف بالصحة وبين المريض العاجز، والمختار عندنا أن تلك التفرقة عائدة إلى سلامة البنية واعتدال المزاج.

وأما أبو الحسن الأشعرى فإنه أثبت صفة سماها بالقدرة مغايرة لاعتدال المزاج، واحتج على إثبات هذه الصفة بأن قال: نحن ندرى تفرقة بين الإنسان السليم الأعضاء وبين الزمن المقعد فى أنه يصح الفعل من الأول دون الثانى وتلك التفرقة ليست إلا فى حصول صفة القادر دون العاجز، وتلك الصفة هى القدرة.

فيقال له: أتدعى حصول هذه التفرقة قبل حصول الفعل أو حال حصول الفعل؟ والأول باطل، لأن قبل حصول الفعل لا وجود للقدرة على الفعل عندك فإن مذهبك أن الاستطالة مع الفعل لا قبل الفعل.

وعلى هذا المذهب فالتفرقة الحاصلة قبل الفعل تمتنع أن تكون لأجل القدرة. والثانى باطل لأن حال حصول الفعل يمتنع منه الترك وإلا لزم منه اجتماع النقيضين وهو محال.

وأيضا ندعى حصول هذه القدرة عندما يخلق الله الفعل فى العبد أو عند مالا يخلقه فيه، والأول محال؛ لأن عند حصول الفعل لا يتمكن من تركه

والثانى محال، لأن عندما لا يخلق الله الفعل فى العبد لا يتمكن العبد من فعله، فعلى جميع الأحوال إدعاء هذه التفرقة على مذهبه محال.

سلمنا حصول التفرقة، لكن لم لا يجوز أن يقال إنه إذا اجتمع الحار مع البارد انكسر كل واحد منهما بالآخر وتحصل كيفية متوسطة بينهما معتدلة وتلك الكيفية هى القدرة.

والحق عندنا أن العلم بحصول هذه التفرقة ضرورى، وأن تلك التفرقة عائدة إلى ما ذكرناه من المزاج السليم، وأن تلك الصلاحية متى انضم إليها الداعية الجازمة صار مجموعهما موجبا للفعل.

المسألة الثالثة: (قال أبو الحسن الأشعرى[1] الاستطالة لا توجد إلا مع الفعل وقالت المعتزلة لا توجد إلا قبل الفعل)

والمختار عندنا أن القدرة التى هى عبارة عن سلامة الأعضاء وعن المزاج المعتدل فإنها حاصلة قبل حصول الفعل، إلا أن هذه القدرة لا تكفى فى حصول الفعل البتة، فإذا انضمت الداعية الجازمة إليها صارت تلك القدرة مع هذه الداعية الجازمة سببا مقتضيا للفعل المعين، ثم إن ذلك الفعل يجب وقوعه مع حصول ذلك المجموع، لأن المؤثر التام لا يتخلف عنه الأثر البتة.

---

(١) هو أبو الحسن على بن إسماعيل بن إسحاق بن سليم الأشعرى، وهو من نسل الصحابى الجليل أبى موسى الأشعرى ولد عام ٢٦٠ هـ وقيل ٢٧٠ هـ بالبصرة وأقام ببغداد.
إمام أهل السنة والجماعة. وإليه تنسب جماعة الأشاعرة ظل تلميذا لأبى على الجبائى المعتزلى حتى قارب الأربعين من عمره. ثم أعلن الانفصال عنه واعتنق مذهب السلف ونصر مذهب أهل السنة والجماعة وقام بالدفاع عنه ضد كل من خالف طريق الحق حيث رد على الملاحدة والشيعة والمعتزلة والجهمية والخوارج... و.. له مصنفات كثيرة تنيف كما قيل عن ثلاثمائة مصنف منها:
الابانة فى أصول الديانة - الأم - اللمع - مقالات الإسلاميين - الفصول فى الرد على الملحدين - خلق الأعمال - الرد على ابن الراوندى - أدب الجدل...
توفى رحمه الله وأسكنه فسيح جناته ٣٢٤ هـ
راجع: طبقات الشافعية الكبرى لتاج الدين عبد الوهاب السبكى، جـ٣، ص ٢٤٧، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو ومحمود محمد الطناحى، ط عيسى الحلبى.

فنقول: قول من يقول الاستطاعة قبل الفعل صحيح من حيث إن ذلك المزاج المعتدل سابق، وقول من يقول الاستطاعة مع الفعل صحيح من حيث إن عند حصول مجموع القدرة والداعى الذى هو المؤثر التام يجب حصول الفعل معه.

المسألة الرابعة: (قال أبو الحسن الأشعرى القدرة لا تصلح للضدين)

وعندى إن كان المراد من ذلك المزاج المعتدل وتلك السلامة الحاصلة فى الأعضاء فهى صالحة للفعل والترك والعلم به ضرورى، وإن كان المراد منه أن القدرة ما لم تنضم إليها الداعية الجازمة المرجحة فإنها لا تصير مصدرا لذلك الأثر، وإن عند حصول المجموع لا تصلح للضدين فهذا حق، وتقرير الكلام فيه معلوم مما ذكرناه.

المسألة الخامسة: (قال أبو الحسن الأشعرى: العجز صفة قائمة بالعاجز تضاد القدرة)

وعندنا أن العجز عبارة عن عدم القدرة ممن شأنه أن يقدر على الفعل. والدليل عليه أنا متى تصورنا هذا العدم حكمنا بكونه عاجزا وإن لم نعقل فيه أمرا آخر، وذلك يدل على أنا لا نعقل من العجز إلا هذا العدم.

المسألة السادسة: (اتفق المتكلمون على أن القادر كما يقدر على الفعل يقدر على الترك لكنهم اختلفوا فى تفسير الترك)

فقال الأكثرون: ترك الفعل عبارة عن أن لا يفعل شيئا ويبقى الأمر على العدم وهذا فيه إشكال، لأن القدرة صفة مؤثرة والعدم عبارة عن نفى الأثر، فالقول بكون العدم أثرا للقدرة جمع بين النقيضين وهو محال، ولأن الباقى حال بقائه لا يكون مقدروا، لأن تكوين الكائن محال.

وقال الباقون: الترك عبارة عن فعل الضد، فعلى هذا التقدير القادر لا يخلو عن فعل الشئ وعن فعل ضده.

فقيل: هذا يشكل من وجهين:

الأول: أن من استلقى على قفاه ولم يعمل شيئا أصلا فإنه يعلم بالضرورة أنه لم يفعل البتة شيئا، فالقول بأنه فعل شيئا مخالفة للضرورة.

والثانى: أن البارى تعالى كان تاركا لخلق العالم فى الأزل فيلزم كونه فاعلا فى الأزل لضد العالم، وإذا كان ضد العالم أزليا امتنع زواله، فكان يجب أن لا يوجد العالم فى الأزل.

والأصوب أن يقال: العلم بكون إله العالم قادرا على الفعل والترك علم ضرورى، والشك فى هذه التفاصيل يوجب الشك فى تلك الجملة.

المسألة السابعة: (قال أهل السنة[1] لا يمتنع تكليف ما لا يطاق وقالت المعتزلة أنه لا يجوز)

حجة المثبتين وجوه:

أحدها: أنه تعالى علم من بعض الكفار أنه يموت على كفره، فإذا كلفه بالإيمان فقد كلفه بفعل الإيمان مقارنا للعلم بعدم الإيمان، وهذا تكليف بالجمع بين الضدين.

الثانى: أنه كلف أبا لهب بالإيمان ومن الإيمان تصديق الله تعالى فى كل ما أخبر عنه ومما أخبر عنه أنه لا يؤمن أبدا فيلزم أنه تعالى كلفه بأن يؤمن بأنه لا يؤمن وهو جمع بين النقيضين.

---

(١) أهل السنة والجماعة: هم أتباع الإمام أبى الحسن الأشعرى والإمام أبى منصور الماتريدى يذكر ابن السبكى فى عقيدة ابن الحاجب: اعلم أن أهل السنة والجماعة كلهم قد اتفقوا على عقيدة واحدة فيما يجب ويجوز ويستحيل، وأن اختلفوا فى الطرق والمبادئ الموصلة لذلك وبالجملة فهم بالاستقراء ثلاث طوائف:

الأولى: أهل الحديث، ومعتمد مبادئهم الأدلة السمعية، الكتاب والسنة والاجماع.

الثانية: أهل النظر العقلى، وهم الأشاعرة والأحناف، وشيخ الأشاعرة أبو الحسن الأشعرى، وشيخ الاحناف أبو منصور الماتريدى وهم متفقون فى المبادئ العقلية فى كل مطلب يتوقف السمع عليه، وفى المبادئ السمعية فيما يدرك العقل جوازه فقط والعقلية والسمعية فى غيرها. واتفقوا فى جميع المطالب الاعتقادية إلا فى مسائل.

الثالثة: أهل الوجدان والكشف وهم الصوفية، ومبادئهم مبادئ أهل النظر والحديث فى البداية والكشف والإلهام فى النهاية.

راجع الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٣٩. وراجع إشارات المرام من عبارات الإمام لكمال الدين البياضى تحقيق يوسف عبد الرازق، ص ٢٩٧، ط مصطفى الحلبى ١٣٦٧هـ - ١٩٤٩م بالقاهرة.

الثالث: أنا بينا أن القدرة على الكفر والداعية إليه من خلق الله تعالى ومجموعهما يوجب الكفر، فإذا كلفه بالإيمان فقد كلفه بما لا يطاق.

المسألة الثامنة: (نحن نعلم بالضرورة أن لنا محبوبا وأن لنا مبغوضا)

ثم إنه لا يجب أن يكون كل محبوب إنما كان محبوبا لإفضائه إلى شئ آخر، وأن يكون كل مبغوض إنما كان مبغوضا لإفضائه إلى شئ آخر وإلا لزم إما الدور وإما التسلسل وهما باطلان.

فوجب القطع بوجود ما يكون محبوبا لذاته لا لغيره بوجود ما يكون مبغوضا لذاته لا لغيره.

ثم لما تأملنا علمنا أن المحبوب لذاته هو اللذة والسرور ودفع الألم والغم، وأما ما يغاير هذه الأشياء فإنه يكون محبوبا لإفضائه إلى أحد هذه الأشياء.

وأما المبغوض لذاته فهو الألم والغم ودفع اللذة والسرور وأما ما يغاير هذه الأشياء فإنه يكون مبغوضا لغيره.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم أن مذهبنا أن الحسن والقبح ثابتان فى المشاهد بمقتضى العقل، وأما فى حق الله تعالى فهو غير ثابت البتة، أما بيان أنه ثابت بمقتضى العقل فى الشاهد فيدل عليه وجوه:

أحدها: أن اللذة والسور وما يفضى إليهما أو إلى أحدهما محكوم عليه بالحسن من هذه الجهة بمقتضى بديهة العقل وإن الألم والغم وما يفضى إليهما أو إلى أحدهما محكوم عليه بالقبح.

ووجوب الدفع من هذه الجهة بمقتضى الفطرة إلا إذا صارت هذه الجهة معارضة بغيرها، فحينئذ يزول هذا الحكم مثلا أن الفسق وإن كان يفيد نوعا من اللذة إلا أن العقل يمنع عنه.

وإنما يمنع منه لاعتقاده أنه يستعقب ألما وغما زائدا. وهذا يفيد أن جهة الحسن والقبح والترغيب والترهيب ليس إلا ما ذكرناه.

الثانى: وهو أن القائلين بالتحسين والتقبيح بحسب الشرع فسروا القبح بأنه الذى يلزم من فعله حصول العقاب.

فيقال لهم: وهل تسلمون أن العقل يقتضى وجوب الاحتراز عن العقاب. أو تقولون: إن هذا الوجوب لا يثبت إلا بالشرع.

فإن قلتم بالأول فقد سلمتم أن الحسن والقبح فى الشاهد ثابت بمقتضى العقل. وإن قلتم بالثانى فحينئذ لا يجب عليه الاحتراز عن ذلك العقاب إلا بإيجاب آخر وهذا الإيجاب معناه أيضا ترتيب العقاب وذلك يوجب التسلسل فى ترتيب هذه العقابات وهو باطل، فثبت أن العقل يقضى بالحسن والقبح فى الشاهد.

المسألة التاسعة: (فى بيان أن العقل لا مجال له فى أن يحكم فى أفعال الله تعالى بالتحسين والتقبيح)

اعلم أنه لما ثبت أنه ليس[1] للتحسين والتقبيح إلا جلب المنافع ودفع المضار فهذا إنما يعقل ثبوته فى حق من يصح عليه النفع والضرر، فلما كان الإله متعاليا عن ذلك امتنع ثبوت التحسين والتقبيح فى حقه، فإن أراد المخالف بالتحسين والتقبيح شيئا سوى جلب المنافع ودفع المضار وجب عليه بيانه حتى يمكننا أن ننظر أنه هل يمكن إثباته فى حق الله تعالى أم لا فهذا هو الحرف الكاشف عن حقيقة هذه المسألة.

ثم نقول: الذى يدل على أنه لا يمكن إثبات الحسن والقبح فى حق الله تعالى وجوه:

أحدها: أن الفعل الصادر عن الله تعالى إما أن يكون وجوده وعدمه بالنسبة إليه على السوية أو لا يكون فإن كان الأول فقد بطل الحسن والقبح، وإن كان الثانى لزم كونه ناقصا بذاته مستكملا بذلك الفعل وذلك فى حق الله

(١) بياض بالأصل وما أتيناه يفهم من السياق.

تعالى محال؛ فإن قالوا إن وجود ذلك الفعل وعدمه بالنسبة إليه على التساوى، إلا أنه تعالى يفعله لإيصال النفع إلى العبد.

فنقول: أيضا إيصال النفع إلى العبد وعدم إيصاله إليه إن استويا فقد بطل الحسن والقبح وإن لم يستويا فقد عاد ما ذكرنا أنه ناقص لذاته متكمل لغيره وهو محال.

الحجة الثانية: أن العالم محدث فكان حدوثه مختصا بوقت معين لامحالة فإن كان ذلك الوقت مساويا لسائر الأوقات من جميع الوجوه فقد بطل توقيف فعل الله تعالى على الحسن والقبح.

وإن اختص ذلك الوقت بخاصية لأجلها وقع الإحداث فيه لافى غيره، فإن كانت تلك الخاصية إنما حصلت فيه بتخصيص الله تعالى ذلك الوقت بها عاد البحث الأول، وإن كان اختصاص ذلك الوقت بتلك الخاصية لذاته ولعينه فحينئذ يجوز كون الوقت المعين سببا لحدوث حادث مخصوص.

وإذا جاز ذلك فقد بطل الاستدلال بحدوث الحوادث على الصانع لاحتمال أن يكون المؤثر فيها هو الأوقات.

الحجة الثالثة: أنه تعالى علم من الكفار والفساق أنهم يكفرون ويفسقون فكان صدور الإيمان والطاعة منهم محالا، ثم إنه أمرهم بالإيمان والطاعة وهذا الأمر لا يفيدهم إلا استحقاق العقاب فثبت أن توقيف أفعال الله تعالى وأحكامه على الحسن والقبح باطل.

المسألة العاشرة: (فى أن الله تعالى مريد لجميع الكائنات ويدل عليه وجوه)

أحدها: أنا بينا أن كل فعل يصدر عن العبد فالمؤثر فيه مجموع القدرة والداعى على سبيل الإيجاب، وخالق تلك القدرة والداعية هو الله تعالى، وموجد السبب الموجب مريد للمسبب فوجب كونه تعالى مريدا للكل.

الثانى: لو حصل مراد العبد ولم يحصل مراد الله تعالى لكان الله تعالى مغلوبا والعبد غالبا وهو محال.

فإن قالوا: إنه تعالى قادر على أن يخلق الإيمان فيه بالإلجاء.

فنقول: هذا ضعيف لأنه تعالى إنما أراد منه الإيمان الاختيارى وأنه قادر على تحصيل الإيمان على سبيل الإلجاء وهذا غير ذلك، فيلزم أن يقال إنه تعالى عاجز مغلوب على تحصيل مراده، وأن العبد غالب قاهر وهو محال.

الثالث: أنه تعالى علم من الكفار أنهم يموتون على الكفر وعلم أن ذلك العلم مانع لهم من الإيمان، وعلم أن قيام المانع يمنع الفعل، فعلمه بكونه فى نفسه ممتنعا يمنعه عن إرادته، فثبت أنه تعالى لا يريد الإيمان من الكافر.

احتجوا بأنه تعالى أمر الكفار بالإيمان والأمر يوافق الإرادة، وأيضا فعل المراد طاعة فلو أراد الله تعالى الكفر من الكافر لكان الكافر مطيعا بكفره، ولأن إرادة السفه توجب السفاهة.

والجواب عن الأول: أنكم تقولون الإرادة على وفق الأمر لا على وفق العلم، ونحن نقول الإرادة على وفق العلم لا على وفق الأمر وقولنا أولى لأن العلم لا يبقى علما إذا لم يوجد معلومه والأمر لا يلزم زواله عند عدم الإتيان بالمأمور به، فثبت أن قولنا أولى.

وعن الثانى: أن الطاعة عبارة عن الإتيان بالمأمور به لا بالمراد وهذا أولى لأن الأمر صفة ظاهرة والإرادة صفة خفية.

وعن الثالث: أنه بناء على جريان حكم التحسين والتقبيح فى أفعال الله تعالى وقد أبطلناه - والله أعلم بالصواب.

الباب السابع
فى النبوات. وفيه مسائل

المسألة الأولى: (أن محمدا رسول الله صلى الله عليه وسلم)

والدليل عليه أنه ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يده وكل من كان كذلك كان رسولاً حقاً فالمقام الأولى: أنه ادعى النبوة وذلك معلوم بالتواتر والمقام الثانى: أنه أظهرالمعجزة فالدليل عليه وجوه:

أحدها : أنه ظهر القرآن عليه والقرآن كتاب شريف بالغ فى فصاحة اللفظ وفى كثرة العلوم، فإن المباحث الإلهية واردة فيه على أحسن الوجوه، وكذلك علوم الأخلاق، وعلوم السياسات، وعلم تصفية الباطن، وعلم أحوال القرون الماضية.

وهب أن بعضهم نازع فى كونه بالغا فى الكمال إلى حد الإعجاز إلا أنه لا نزاع فى كونه كتابا شريفا عاليا كثير الفوائد كثير العلوم فصيحا فى الألفاظ.

ثم إن محمداً صلى الله عليه وسلم نشأ فى مكة وتلك البلدة كانت خالية عن العلماء والأفاضل وكانت خالية عن الكتب العلمية والمباحث الحقيقية.

وأن محمدا صلى الله عليه وسلم لم يسافر إلا مرتين فى مدة قليلة ثم إنه لم يواظب على القراءة والاستفادة البتة وانقضى من عمره أربعون سنة على هذه الصفة.

ثم إنه بعد انقضاء الأربعين ظهر مثل هذا الكتاب عليه وذلك معجزة قاهرة لأن ظهور مثل هذا الكتاب على مثل ذلك الإنسان الخالى عن البحث والطلب والمطالعة والتعلم لا يمكن إلا بإرشاد الله تعالى ووحيه وإلهامه والعلم به ضرورى.

وهذا هو المراد من قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾[1] أى من مثل محمد فى عدم القراءة والمطالعة وعدم الاستفادة من العلماء، وهذا وجه قوى وبرهان قاطع.

الوجه الثانى: وهو أن محمداً صلى الله عليه وسلم تحدى العالمين بالقرآن فهذا القرآن لا يخلو أنه إما أن يكون قد بلغ إلى حد الإعجاز أو ما كان كذلك فإن كان بالغا إلى حد الإعجاز فقد حصل المقصود.

وإن قلنا إنه ما كان بالغا إلى حد الإعجاز فحينئذ كانت معارضته ممكنة، ومع القدرة على المعارضة وحصول ما يوجب الرغبة فى الإتيان بالمعارضة يكون ترك المعارضة من خوارق العادات فيكون معجزا فثبت ظهور المعجزة على محمد صلى الله عليه وسلم على كل واحد من التقديرين.

الوجه الثالث: أنه نقل عنه معجزات كثيرة وكل واحد منها وإن كان مرويا بطريق الآحاد إلا أنه لابد وأن يكون بعضها يصح، لأن الأخبار إذا كثرت فإنه يمتنع فى العادة أن يكون كلها كذبا فثبت بهذه الوجوه الثلاثة أنه ظهرت المعجزة عليه.

وأما المقام الثانى: وهو أن كل من كان كذلك كان نبيا فالدليل عليه أن الملك العظيم إذا حضر فى المحفل العظيم فقام واحد وقال يا أيها الناس أنا رسول هذا الملك إليكم ثم قال أيها الملك إن كنت صادقا فى كلامى فخالف عادتك وقم عن سريرك. فإذا قام ذلك الملك عند سماع هذا الكلام عرف الحاضرون بالضرورة كون ذلك المدعى صادقا فى دعواه فكذا ههنا، هذا تمام الدليل.

وفى المسألة طريق آخر وذلك أنا فى الطريق الأول تثبت نبوته بالمعجزات، ثم إذا ثبتت نبوته استدللنا بثبوتها على صحة أقواله وأفعاله. وأما فى هذا الطريق فإنا نبين أن كل ما أتى به من الأقوال والأفعال فهو أفعال الأنبياء، فوجب أن يكون هو نبيا صادقا حقا من عند الله تعالى.

(١) سورة البقرة الآية ٢٣.

وتقرير هذا الطريق أن نقول: الإنسان إما أن يكون ناقصا وهو أدنى الدرجات وهم العوام، وإما أن يكون كاملا فى ذاته ولا يقدر على تكميل غيره وهم الأولياء وهم فى الدرجة المتوسطة وأما أن يكون كاملا فى ذاته ويقدر على تكميل غيره وهم الأنبياء وهم فى الدرجة العالية.

ثم إن هذا الكمال والتكميل إما أن يعتبر فى القوة النظرية وفى القوة العملية ورئيس الكمالات المعتبرة فى القوة النظرية معرفة الله تعالى، ورئيس الكمالات المعتبرة فى القوة العملية طاعة الله تعالى، وكل من كانت درجاته فى كمالات هاتين المرتبتين أعلى كانت درجات ولايته أكمل ومن كانت درجاته فى تكميل الغير فى هاتين المرتبتين أعلى كانت درجات نبوته أكمل، إذا عرفت هذا فنقول أن عند مقدم محمد صلى الله عليه وسلم كان العالم مملوءا من الكفر والفسق.

أما اليهود: فكانوا فى المذاهب الباطلة فى التشبيه وفى الافتراء على الأنبياء وفى تحريف التوراة فقد بلغوا الغاية.

وأما النصارى فقد كانوا فى القول بالتثليث والأب والابن والحلول والاتحاد قد بلغوا الغاية.

وأما المجوس: فقد كانوا فى القول بإثبات الهين ووقوع المحاربة بينهما وفى تحليل نكاح الأمهات قد بلغوا الغاية.

وأما العرب: فقد كانوا فى عبادة الأصنام وفى النهب والغارة قد بلغوا الغاية وكانت الدنيا مملوءة من هذه الأباطيل.

فلما بعث الله عز وجل محمداً صلى الله عليه وسلم وقام يدعو الخلق إلى الدين الحق انقلبت الدنيا من الباطل إلى الحق ومن الكذب إلى الصدق ومن الظلمة إلى النور وبطلت هذه الكفريات وزالت هذه الجهالات فى أكثر بلاد العالم وفى وسط المعمورة، وانطلقت الألسن بتوحيد الله تعالى

واستنارت القلوب بمعرفة الله تعالى ورجع الخلق من حب الدنيا إلى حب المولى بقدر الإمكان. وإذا كان لا معنى للنبوة إلا تكميل الناقصين فى القوة النظرية وفى القوة العملية.

ورأينا أن ما حصل من هذا الأثر بسبب مقدم محمد صلى الله عليه وسلم أكمل وأكثر مما ظهر بسبب مقدم موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام علمنا أنه كان سيد الأنبياء وقدوة الأصفياء.

وهذه الطريقة عندى أفضل وأكمل من الطريقة الأولى لأن هذا يجرى مجرى برهان اللم[1] لأنا بحثنا عن معنى النبوة فعلمنا أن معناها أنه شخص بلغ فى الكمال فى القوة النظرية وفى القوة العملية إلى حيث يقدر على معالجة الناقص فى هاتين القوتين، وعلمنا أن محمدا صلى الله عليه وسلم كان أكمل البشر فى هذا المعنى فوجب كونه أفضل الأنبياء.

وأما الطريق الأول: فإنه يجرى مجرى برهان الآن[2] فإنا نستدل بحصول المعجزات على كونه نبيا وهو يجرى مجرى الاستدلال بأثر من آثار الشئ على وجوده، ولا شك أن برهان (اللم) أقوى من برهان (الآن) والله أعلم.

المسألة الثانية: (المنكرون للنبوات طعنوا فى المعجزات من ثلاثة أوجه)

الأول: قالوا لم قلتم بأن هذه المعجزات فعل الله تعالى وخلقه، وبيان هذا السؤال من وجوه.

---

(١) البرهان اللمى يقال على الاستدلال من العلة إلى المعلول. وذلك لأن البرهان هو القياس المؤلف من اليقينيات سواء كانت ابتداء وهى الضروريات، أو بواسطة وهى النظريات، والحد الأوسط فيه لابد أن يكون علة لنسبة الأكبر إلى الأصغر، فإن كان مع ذلك علة لوجود تلك النسبة فى الخارج أيضا فهو برهان لمى. لثبوت الحكم فى الذهن وفى الخارج.
راجع التعريفات للسيد الشريف الجرجانى ص ٤٤ بتعرف يسير.

(٢) والبرهان الآنى هو الاستدلال من المعلول إلى العلة، راجع المرجع السابق للجرجانى
وكما ان دلالة النار إلى الدخان ـ التى هى دلالة المؤثر على الأثر تمس «بـ البرهان» اللمى، كذلك فإن دلالة الدخان على النار ـ أى دلالة الأثر على المؤثر تسمى بـ «البرهان» الآنى.

أحدها: أن الإنسان إما أن يكون عبارة عن النفس أو عن هذا البدن فإن كان عبارة عن النفس فلم لا يجوز أن يقال إن نفس ذلك الرسول كانت مخالفة لنفوس سائر الخلق ولأجل خصوصية نفسه قدر على الإتيان بما لم يأت به غيره، وإن كان عبارة عن البدن فلم لا يجوز أن يقال إنه اختص بمزاج خاص ولأجله قدر على الإتيان بما يأت به غيره؟

الثاني: لا شك أن للأدوية آثارا عجيبة، فلم لا يجوز أن يقال إنه وجد دواء وقدر بواسطته على ما لم يقدر عليه غيره؟

والثالث: أن الأنبياء أقروا بثبوت الجن والشياطين فهب أنه لم يثبت بالدليل وجودهم إلا أن احتمال وجودهم قائم فلم لا يجوز أن يقال إن الجن والشياطين هى التى أتت بهذه العجائب والغرائب، أليس إن الناس يقولون: إن الجن تدخل فى باطن بدن المصروع وتتكلم فهنا لم لا يجوز أن يقال الذئب إنما تكلم بهذا الطريق والناقة إنما تكلمت مع الرسول بهذا الطريق والجذع إنما حن بهذا الطريق، وكذا القول فى البواقى.

الرابع: أليس أن المنجمين والصابئة[1] اتفقوا على أن الأفلاك والكواكب أحياء ناطقة. وهب أنه لم يثبت ذلك بالدليل إلا أن الاحتمال قائم، فعلى هذا التقدير لم لا يجوز أن يقال الفاعل لهذه المعجزات هو الأفلاك والكواكب.

الخامس: أليس أن المنجمين أطبقوا على أن لسهم السعادة أثرا فى القدرة على الأفعال العجيبة، ولسهم الغيب أثرا فى القدرة على الإخبار عن الغيوب، فعلى تقدير أن يكون الذى قالوه حقا لم لا يجوز أن يقال إنه اتفق لهم فى سهم السعادة وفى سهم الغيب قوة عظيمة. ولأجل تلك القوة قدروا على الإتيان بالأفعال الغريبة وبالأخبار عن الغيوب.

---

(١) ولذا عبد الصابئة الكواكب والأفلاك والشمس. . . .
وراجع ص ٥٤ من الكتاب تحليل حول (القائلون بالشرك وأنهم طوائف)

السادس: أليس أن المنجمين أطبقوا على أن للقرانات فى هذه الأبواب آثارا عظيمة فلم لا يجوز أن تكون المعجزات من هذه الأبواب؟

السابع: أليس أن المنجمين أطبقوا على أن للكواكب الثابتة آثارا عظيمة بالغة عجيبة فى السعادة والنحوسة، فلم لا يجوز أن تكون أحوالهم من هذه الأبواب؟

الثامن: أليس أن الفلاسفة أطبقوا على تأثير العقول والنفوس، فلم لا يجوز أن يكون موجد هذه المعجزات هو هذه العقول والنفوس؟

التاسع: أليس أن محمدا وسائر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أقروا بأن هذا القرآن وسائر الكتب إنما وصلت إليهم بواسطة الملك.

فنقول: قبل الدليل يلزم أن يكون ذلك الملك غير معصوم بل يكون آتيا بالفعل القبيح، إلا أنا بشهادة الأنبياء علمنا ذلك الملك معصوما وعلى هذا تتوقف صحة نبوة الأنبياء على عصمة الملك وتتوقف عصمة الملك على صحة نبوتهم وذلك دور وهو باطل.

والعاشر: أليس أن الأنبياء اتفقوا على إثبات روح موصوف بالخبث فى غاية القوة والشدة وهو إبليس، فلم لا يجوز أن يكون الذى أعانه على تلك الأعمال هو أبليس ولا يقال إن محمدا صلى الله عليه وسلم دينه لعن إبليس فكيف يعينه إبليس لأنا نقول إن المكار الخبيث قد يرضى بشتم نفسه ليتوصل به إلى ترويج خبثه.

فهذه احتمالات عشرة فى بيان أنه لم يثبت بالدليل أن فاعل المعجزات هو الله تعالى.

المقام الثانى: إن سلمنا أن فاعلها هو الله تعالى فلم قلتم: إنه تعالى فعلها لأجل التصديق.

وتقريره وهو أن للناس مذهبين أحدهما أن أفعال الله تعالى وأحكامه غير معللة بشئ من الأغراض والدواعى. والثانى أن أفعاله موقوفة على الدواعى.

أما الأول: فهو قول أهل السنة فعلى هذا التقدير يمتنع أن يقال: إنه تعالى يفعل شيئا لأجل شئ فكيف يقال مع هذا المذهب إنه فعل المعجزات لأجل التصديق.

وأما الثانى: وهو قول من يقول إنه لابد فى أفعال الله تعالى من الدواعى فعلى هذا القول كيف عرفتم أنه لا داعى لله تعالى إلى خلق هذه المعجزات إلا تصديق هذا المدعى وبيانه من وجوه.

أحدها: أن العالم محدث فهذه الأمور المعتادة قد كانت فى أول حدوثها غير معتادة فلعله تعالى فعل هذه المعجزات لتصير ابتداء عادة.

والثانى: لعله بعد تكرر عادة متطاولة لأن فلك البروج يتم دورته فى كل ستة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة وعلى هذا فتكون عادته أنه يفصل النقطة المعينة فى كل ستة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة، فهذا وإن كان لا يحصل إلا فى هذه المدة الطويلة إلا أنه عادة.

والثالث: لعله تعالى خلق هذا المعجز معجزة لنبى آخر فى طرف من أطراف العالم، أو كرامة لولى، أو معجزة لملك من الملائكة فى السموات، أو معجزة أو كرامة لواحد من الخلق الساكنين فى الهواء أو فى البحار وكل ذلك محتمل.

الرابع: لعله تعالى أظهر هذه المعجزة على هذا المدعى مع كونه كاذبا حتى تشتد الشبهة وتقوى البلية ثم إن المكلف إن احترز عنه مع قوة الشبهة فإنه يستحق الثواب العظيم وهذا هو الذى ذكرناه فى حسن إنزال المتشابهات فثبت أن على كل هذه التقديرات لا تدل المعجزة على صدق المدعى.

ثم إنا نختم هذا الفصل بسؤال آخر فنقول: الفعل إما أن يتوقف على الداعى أو لا يتوقف.

فإن كان الأول فحينئذ يتوقف صدور الفعل من العبد على داعية خلقها

الله تعالى فيه، وعلى هذا التقدير فيكون فعل الله تعالى موجبا لفعل العبد وفاعل السبب، فاعل المسبب، فأفعال العباد مخلوقة لله تعالى ومرادة له.

وعلى هذا التقدير يكون خالق كل القبائح هو الله تعالى، فكيف يمتنع منه خلق المعجزة على يد الكاذب.

وإن كان الثانى وهو أن الفعل لا يتوقف على الداعى فحينئذ يصح من الله تعالى أن يخلق هذه المعجزة لا لغرض أصلا وحينئذ تخرج المعجزة عن كونها دليلا على الصدق.

المقام الثالث: إن سلمنا أن الله تعالى فعلها لأجل تصديق المدعى، فلم قلتم بأن كل من صدقه الله تعالى فهو صادق؟ وهذا إنما إذا ثبت أن الكذب على الله تعالى محال فإذا نفيتم الحسن والقبح فى أفعال الله تعالى فكيف تعرفون امتناع الكذب عليه تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا.

واعلم أن الجواب عن المقام الأول ما بينا فى باب الصفات: أنه لا مؤثر إلا قدرة الله تعالى وحينئذ تبطل الاحتمالات العشرة المذكورة والمعتزلة لما قالوا بأن العبد موجد فقد بطل عليهم هذا الطريق.

وعن المقام الثانى والثالث: أنه قد يكون الشئ جائزا فى نفسه مع أن العلم الضرورى يكون حاصلا بأنه لا يقع.

ألا ترى أن حدوث شخص فى هذه الحالة مع صفة الشيخوخة جائز مع أنا نقطع أنه لم يوجد.

وإذا رأينا إنسانا ثم غبنا عنه ثم رأيناه ثانيا جوزنا أن الله تعالى أعدم الرجل الأول وأوجد ثانيا مثله فى الصورة والخلقة.

ومع هذا التجويز نقطع أنه لم يوجد هذا المعنى فكذلك ههنا ما ذكرتموه من الاحتمالات قائم، إلا أنه تعالى أودع فى عقولنا علما ضروريا وهو أنا متى اعتقدنا أن هذه المعجزات خلقها الله تعالى عقيب دعوى هذا المدعى فإنا نعلم بالضرورة أنه تعالى إنما خلقها ليدل على تصديق دعوى ذلك القائل.

ألا ترى أن قوم موسى لما أنكروا نبوته فالله تعالى ظلل الجبل عليهم فكلما هموا بالمخالفة قرب الجبل منهم وصار بحيث يقع عليهم وكلما هموا بالطاعة والإيمان تباعد الجبل عنهم.

فكل من أنصف علم أن كل من رأى هذه الحالة علم بالضرورة أن ذلك يدل على التصديق. فهذا هو الجواب المعتمد فى هذا الباب، ومتى ضممت إلى هذه الطريقة ما قررناه فى الطريقة الثانية بلغ المجموع مبلغا كافيا فى إثبات المطلوب.

المسألة الثالثة: (فى أن الأنبياء أفضل من الأولياء)

ويدل عليه النقل والعقل.

أما النقل: فقوله عليه السلام فى أبى بكر رضى الله عنه «والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين أفضل من أبى بكر» فهذا يدل على أن أبا بكر رضى الله عنه أفضل من كل من ليس بنبى، وأنه دون من كان نبيا، وهذا يقتضى أن يكون الأنبياء أفضل وأرجح حالا من غيرهم.

وأما العقل: فهو أن الولى هو الكامل فى ذاته فقط، والنبى هو الذى يكون كاملاً ومكملاً، ومعلوم أن الثانى أفضل من الأول، فإن ادعى بعض الجهلة أنى كملت طائفة من الناقصين فلينظر فى أن أصحابه أكثر عددا وفضيلة أم أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم فإن رأى قومه بالنسبة إلى قوم محمد صلى الله عليه وسلم فى العدد والفضيلة كالقطرة بالنسبة إلى البحر علم حينئذ أنه عدم بالنسبة إليه.

المسألة الرابعة: (المختار عندى أن الملك أفضل من البشر ويدل عليه وجوه)

أحدها: أنه تعالى لما أراد أن يقرر عند الخلق عظمته استدل بكونه إلها للسموات والأرض وما بينهما فقال فى سورة (عم) ﴿**رَبِّ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الرَّحْمَنِ لا يَمْلِكُونَ مِنْهُ خِطَابًا**﴾[1] ثم إنه لما أراد الزيادة فى تقرير هذا المعنى

(١) سورة النبأ. الآية رقم ٣٧.

قال بعده ﴿ يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلائِكَةُ صَفًّا لاَّ يَتَكَلَّمُونَ إِلاَّ مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا ﴾[1] ولولا أن الملائكة أعظم المخلوقات درجة وإلا لما صح هذا الترتيب.

الثاني : أنه تعالى قال: ﴿ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ ﴾[2] وهذا هو الترتيب الصحيح لأن الإله هو الموجود الأشرف ويتلوه فى درجته الملائكة، ثم إن الملك يأخذ الكتاب من الله تعالى ويوصله إلى الرسول وهذا يقتضى أن يكون الترتيب هكذا الإله والملك والكتاب والرسول وهذا هو الترتيب المذكور فى القرآن وهو يدل على شرف الملك على البشر.

الثالث : أن الملائكة جواهر مقدسة عن ظلمات الشهوات وكدورات الغضب قطعا وطعامهم التسبيح وشرابهم التهليل والتقديس وأنسهم بذكر الله تعالى وفرحهم بعبودية الله تعالى فكيف يمكن مناسبتهم بالموصوف بالشهوة والغضب؟!

الرابع : أن الأفلاح تجرى مجرى الأبدان للملائكة والكواكب تجرى مجرى القلوب، ونسبة البدن إلى البدن والقلب إلى القلب كنسبة الروح إلى الروح فى الإشراق والصفاء.

المسألة الخامسة: (فى إثبات وجوب عصمة الأنبياء عليهم السلام فى وقت الرسالة ويدل عليه وجوه)

أحدها: أن كل من كانت نعمة الله تعالى عليه أكثر كان صدور الذنب منه أقبح وأفحش، ونعمة الله تعالى على الأنبياء أكثر فوجب أن تكون ذنوبهم أقبح وأفحش من ذنوب كل الأمة وأن يستحقوا من الزجر والتوبيخ فوق ما يستحقه جميع عصاة الأمة، وهذا باطل فذاك باطل.

الثاني: أنه لو صدر الذنب منه لكان فاسقا ولو كان فاسقا لوجب أن لا

(١) سورة النبأ. الآية رقم ٣٨.

(٢) سورة البقرة. الآية رقم ٢٨٥.

تقبل شهادته لقوله تعالى: ﴿إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾[1] وإذا لم تقبل شهادته فى هذه الأشياء الحقيرة فبأن لا تقبل فى إثبات الأديان الباقية إلى يوم القيامة كان أولى وهذا باطل فذاك باطل.

الثالث: أنه تعالى قال فى حق محمد صلى الله عليه وسلم ﴿وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾[2] وقال تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾[3] فلو أتى بالمعصية لوجب علينا بحكم هذه النصوص متابعته فى فعل ذلك الذنب، وهذا باطل فذاك باطل، وأما جميع الآيات الواردة فى هذا الباب فإما أن تحمل على ترك الأفضل أو إن ثبت كونه معصية لا محالة فذلك إنما وقع قبل النبوة.

المسألة السادسة: (فى أن نبينا أفضل من سائر الأنبياء عليهم السلام ويدل عليه النقل والعقل)

أما النقل: فهو أنه تعالى وصف الأنبياء بالأوصاف الحميدة ثم قال لمحمد صلى الله عليه وسلم ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾[4] أمره بأن يقتدى بهم بأسرهم فيكون آتيا به وإلا يكون تاركا للأمر وتارك الأمر عاص، وقد بينا أنه أليس كذلك، وإذا أتى بجميع ما أتوا به من الخصال الحميدة فقد اجتمع فيه ما كان متفرقا فيهم فيكون أفضل منهم.

وأما العقل : فهو أن دعوته بالتوحيد والعبادة وصلت إلى أكثر بلاد العالم بخلاف سائر الأنبياء عليهم السلام.

أما موسى عليه الصلاة والسلام فكانت دعوته مقصورة على بنى إسرائيل وهم بالنسبة إلى أمة محمد صلى الله عليه وسلم كالقطرة بالنسبة إلى البحر.

وأما عيسى عليه الصلاة والسلام: فالدعوة الحقة التى جاء بها ما بقيت

(١) سورة الحجرات. الآية رقم ٦.
(٢) آل عمران . الآية رقم ٣١.
(٣) سورة آل عمران. الآية رقم ٣١.
(٤) سورة الأنعام. الآية رقم ٩٠.

البتة وهذا الذى يقوله هؤلاء النصارى فهو الجهل المحض والكفر الصرف والكذب الصراح.

فظهر أن انتفاع أهل الدنيا بدعوة محمد صلى الله عليه وسلم أكمل من انتفاع سائر الأمم بدعوة سائر الأنبياء عليهم السلام فوجب أن يكون محمد صلى الله عليه وسلم أفضل من سائر الأنبياء عليهم السلام.

المسألة السابعة: (الحق أن محمدا صلى الله عليه وسلم قبل نزول الوحى ما كان على شرع أحد من الأنبياء عليهم السلام)

وذلك لأن الشرائع السابقة على شرع عيسى عليه الصلاة والسلام صارت منسوخة بشرع عيسى عليه الصلاة والسلام وأما شريعة عيسى عليه السلام فقد صارت منقطعة بسبب أن الناقلين عندهم النصارى وهم كفار بسبب القول بالتثليث فلا يكون نقلهم حجة، وأما الذين بقوا على شريعة عيسى عليه السلام مع البراءة من التثليث فهم قليلون فلا يكون نقلهم حجة، وإذا كان كذلك ثبت أن محمد صلى الله عليه وسلم ما كان قبل النبوة على شريعة أحد.

المسألة الثامنة: (القول بالمعراج حق)

أما من مكة إلى البيت المقدس فلقوله تعالى: ﴿**سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلاً مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الأَقْصَا**﴾[1] وأما من المسجد الأقصى إلى ما فوق السموات فلقوله تعالى: ﴿**لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ ﴿١٩﴾**﴾[2] والحديث المشهور.

أما استبعاد صعود شخص من البشر إلى ما فوق السموات فهو بعيد لوجوه شتى:

الأول: أنه كما يبعد فى العادة صعود الجسم الثقيل إلى الهواء العالى فكذلك يبعد نزول الجسم الهوائى إلى الأرض فلو صح استبعاد صعود محمد

(١) سورة الإسراء. الآية رقم ١.
(٢) سورة الانشقاق. الآية رقم ١٩.

صلى الله عليه وسلم لصح استبعاد نزول جبريل عليه السلام، وذلك يوجب إنكار النبوة.

والثانى: أنه لما لم يبعد انتقال إبليس فى اللحظة الواحدة من المشرق إلى المغرب وبالضد فكيف يستبعد ذلك من محمد صلى الله عليه وسلم.

الثالث: أنه قد صح فى الهندسة أن الفرس فى حال ركضه الشديد فى الوقت الذى يرفع يده إلى أن يضعها يتحرك الفلك الأعظم ثلاثة آلاف فرسخ فثبت أن الحركة السريعة إلى هذا الحد ممكنة، والله تعالى قادر على جميع الممكنات فكانت الشبهة زائلة.

المسألة التاسعة:

أن محمدا صلى الله عليه وسلم مبعوث إلى جميع الخلق وقال بعض اليهود إنه مبعوث العرب خاصة، والدليل على فساد هذا القول أن هؤلاء سلموا أنه رسول صادق إلى العرب فوجب أن يكون كل ما يقوله حقا، وثبت بالتواتر أنه كان يدعى أنه رسول الله إلى كل العالم فلو كذبناه فى ذلك لزم التناقض ـ والله أعلم.

المسألة العاشرة: (فى الطريق إلى معرفة شرعه)

أنه عليه السلام بقى فى الدنيا إلى أن بلغ أصحابه إلى حد التواتر الذى يكون قولهم مفيدا للعلم، ثم إنهم بأسرهم نقلوا إلى جميع الخلق أصول شريعته فصارت تلك الأصول معلومة وأما التفاريع فإنها معلومة بالطرق المنظومة كأخبار الآحاد والاجتهادات ـ والله أعلم.

الباب الثامن
فى النفوس الناطقة وفيه مسائل

المسألة الأولى: (الصحيح أن الإنسان ليس عبارة عن هذه الجثة المحسوسة ويدل عليه وجوه)

أحدها: أن الإنسان حال ما يكون شديد الاهتمام بمهم من المهمات فإنه قد يقول قلت كذا وفعلت كذا وأمرت بكذا وهذه الضمائر دالة على نفسه المخصوصة، فهو فى هذه الأحوال عالم بذاته المخصوصة وغافل عن جميع أعضائه الباطنة والظاهرة، والمعلوم مغاير لغير المعلوم.

الثانى: أن جميع أعضائه الظاهرة والباطنة آخذة فى الذوبان والانحلال لأن البنية مركبة من الأعضاء الآلية وهى مركبة من الأعضاء البسيطة وهى حارة رطبة، والحرارة إذا أثرت فى الجسم الرطب أصعدت عنه الأبخرة العظيمة، فلهذا السبب يحتاج الحيوان إلى الغذاء ليقوم بدل الأجزاء المنحلة.

إذا ثبت هذا فنقول: الأجزاء والأعضاء كلها فى التبدل والنفس المخصوصة التى لكل أحد واحدة باقية من أول العمر إلى آخره والباقى غير ما هو غير الباقى، فالنفس غير هذه البنية.

الثالث: أن الإنسان إذا رأى لون شئ علم بضرورة العقل أن طعمه كذا وكذا. والقاضى على الشيئين لابد وأن يحضره المفضى عليها، فههنا شئ واحد هو المدرك لجميع المحسوسات المدركة بالحواس الظاهرة.

وأيضا إذا تخيلنا صورة ثم رأيناها حكما بأن هذه الصورة المرئية صورة ذلك المخيل، فلابد من شئ واحد يكون مدركا لهذه الصورة المبصرة ولتلك الصورة المتخيلة، لأن القاضى على الشيئين لابد وأن يحضره المقضى عليهما.

وأيضا إذا تخيلنا صورا مخصوصة وأدركنا معانى مخصوصة كالعداوة والصداقة فإنا نركب بين هذه الصور وبين هذه المعانى فوجب حصول شئ

واحد يكون مدركا للصور والمعانى حتى يقدر على تركيب بعضها لبعض، وإلا لكان الحاكم بشئ على شئ غير مدرك لهما وهو محال.

وأيضا إذا رأينا هذا الإنسان علمنا أنه إنسان، وأنه ليس بفرس.

فالحاكم على هذا الجزئى بذلك الكلى وجب أن يكون مدركا لهما فثبت بهذه البراهين أنه لابد وأن يحصل فى الإنسان شئ واحد يكون هو المدرك لجميع المدركات بجميع أنواع الإدراكات.

وأيضا أن الفعل الصادر عن الإنسان فعل اختيارى والفعل الاختيارى عبارة عما إذا اعتقد فى شئ كونه زائد النفع فيتولد عن ذلك الاعتقاد ميل فيضم ذلك الميل إلى أصل القدرة فيصير مجموع ذلك الميل مع تلك القدرة موجبا.

وإذا كان كذلك فهذا الفاعل لابد وأن يكون مدركا إذ لو لم يكن مدركا لما كان هذا الفعل اختياريا، فثبت أنه حصل فى الإنسان شئ واحد هو المدرك لكل المدركات بجميع أنواع الإدراكات وهو الفاعل لجميع أنواع الأفعال وهذا برهان قاطع.

وإذا ثبت هذا فنقول: ظاهر أن مجموع البدن ليس موصوفا بهذه الصفة، وكل عضو من أعضاء البدن يشار إليه فإنه ليس كذلك، فثبت أن الإنسان شئ آخر سوى هذا البدن وسوى هذه الأعضاء.

الرابع: قوله تعالى: ﴿**وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ**﴾[1] فهذا النص يدل على أن الإنسان بعد قتله حى، والحس يدل على أن هذا الجسد بعد القتل ميت فوجب أن يكون الإنسان مغايرا لهذا الجسد.

الخامس: ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال فى بعض

(١) سورة البقرة الآية ٢٣.

خطبه «حتى إذا حمل الميت على نعشه رفرف روحه فوق النعش ويقول يا أهلى ويا ولدى لا تلعبن بكن الدنيا كما لعبت بى» وجه الدليل أن هذا النص يدل على أنه بقى جوهر حى ناطق بعد موت هذا البدن وهذا يدل على أن الإنسان غير هذا الجسد.

المسألة الثانية: (أطبقت الفلاسفة على أن النفس جوهر ليس بجسم ولا بجسمانى وهذا عندى باطل)

والدليل عليه وهو أنه لو كان الأمر كما قالوا لكان تصرفها فى البدن ليس بآلة جسمانية لأن الجوهر المجرد يمتنع أن يكون له قرب وبعد من الأجسام، بل يكون تأثيره فى البدن تأثيرا بمحض الاختراع من غير حصول شئ من الآلات والأدوات.

وإذا كانت النفس قادرة على تحريك بعض الأجسام من غير آلة، وجب أن تكون قادرة على تحريك جميع الأجسام من غير آله.

لأن الأجسام بأسرها قابلة للحركة والنفس قادرة على التحريك ونسبة ذاتها إلى جميع الأجسام على السوية؛ فوجب أن تكون النفس قادرة على تحريك جميع الأجسام من غير حاجة إلى شئ من الآلات والأدوات، ولما كان هذا الثانى باطلا كان المقدم باطلا.

أما إذا قلنا إنه جوهر جسمانى نورانى شريف حاصل فى داخل هذا البدن فحينئذ يمكن أن تكون أفعاله بالآلات الجسدانية.

واحتج الرئيس أبو على على كونها مجردة بوجوه.

الأول: أن ذات الله تعالى لاتنقسم فالعلم به يمتنع أن يكون منقسما، فلو حل هذا العلم فى الجسم لانقسم وذلك محال.

الثانى: أن العلوم الكلية صور مجردة، فإما أن يكون تجردها التجرد المأخوذ عنه وهو باطل، لأن المأخوذ عنه هو الأشخاص الجزئية، أو لتجرد الآخذ فحينئذ يكون الآخذ مجردا و الأجسام و الجسمانيات غير مجردة.

والثالث: أن القوة العقلية تقوى على أفعال غير متناهية و القوى الجسمانية لاتقوى عليها، فالقوة العقلية ليست جسمانية.

والجواب عن الأول أن قوله: أن ما يكون صفة للمنقسم يجب أن يكون منقسما ينتقض بالوحدة، و النقطة وبالإضافات، فإن الأبوة لايمكن أن يقال إنه قام بنصف بدن الأب نصفها و بثلثه ثلثها .

وعن الثانى: أن النفس الموصوفة بذلك العلم الكلى نفس جزئية شخصية وذلك العلم صار مقارنا لسائر الأغراض الحالة فى تلك النفس، فإذا لم تصر هذه الأشياء مانعة من كون تلك الصورة كلية بذلك لا يصير كون ذلك الجوهر جسمانيا مانعا من كون تلك الصورة كلية.

وعن الثالث: أن قوله القوة الجسمانية لاتقوى على أفعال غير متناهية قول باطل لأنه لاوقت يشار إليه إلا والقوة الجسمانية ممكنة البقاء فيه ومع بقائها تكون ممكنة التأثير وإلا فقد انتقل الشىء من الإمكان الذاتى إلى الامتناع الذاتى وهو محال.

المسألة الثالثة: (قال أبو على هذه النفوس الناطقة حادثة)

لأنها لو كانت موجودة قبل الأبدان فهى فى ذلك الوقت إما أن تكون واحدة أو كثيرة، فالأول محال لأنها لو كانت واحدة فإذا تكثرت وجب أن يعدم ذلك الذى كان واحدا وتحدث هذه الكثرة.

والثانى محال لأن حصول الامتياز ليس بالماهية ولا بلوازمها، لأن النفوس الإنسانية متحدة بالنوع. ولا بالعوارض أيضا لأن الاختلاف بالعوارض إنما يكون بسبب المواد ومواد النفوس الأبدان، وقبل الأبدان ليست الأبدان موجودة.

واعلم أن هذه الحجة مبنية على أن النفوس متحدة بالماهية، ولم يذكر فى تقريره دليلا وأيضا فلم لا يجوز أن يقال هذه النفوس قبل هذه الأبدان كانت

متعلقة بأبدان أخرى، فهذا الدليل لا يصح إلا بعد إبطال التناسخ ودليله فى إبطال التناسخ مبنى على حدوث النفس فيلزم الدور.

المسألة الرابعة: (قالوا التناسخ محال)

لأننا قد دللنا على أن النفس حادثة وعلة حدوثها هو العقل الفعال وهو قديم، فلو لم يكن فيضان هذه النفوس عن العقل الفعال موقوفا على شرط حادث لوجب قدم هذه النفوس لأجل قدم علتها، ولما كان ذلك باطلا علمنا أن فيضانها عن تلك العلة القديمة موقوف على شرط حادث وذلك الشرط هو حدوث الأبدان، فإذا حدث البدن أن تحدث نفس متعلقة به فلو تعلقت نفس أخرى به على سبيل التناسخ لزم تعلق النفسين بالبدن الواحد وهو محال.

واعلم أنه ظهر أن دليله فى نفى التناسخ موقوف على إثبات كون النفس حادثة، فلو أثبتنا حدوث النفوس بالبناء على نفى التناسخ لزم الدور وأنه محال.

والأقوى فى نفى التناسخ أن يقال: لو كنا موجودين قبل هذا البدن لوجب أن نعرف أحوالنا فى تلك الأبدان كما أن من مارس ولاية بلدة سنين كثيرة فإنه يمتنع أن ينساها.

المسألة الخامسة: (قالوا النفوس باقية بعد فناء الأبدان)

لأنها لو كانت قابلة للعدم لكان لذلك القبول محل، ومحله يمتنع أن يكون هو تلك النفس لأن القابل واجب البقاء عند وجود المقبول، وجوهر النفس لا يبقى بعد فسادها، فوجب أن يكون محل ذلك الإمكان جوهر[1] آخر فتكون النفس مركبة من الهيولى والصورة.

وحينئذ نقول إن هيولى النفس وجب قيامها بذاتها، قطعا للتسلسل. فوجب أن لا يصح الفساد عليه مع أنه جوهر مجرد فيكون قابلا للصورة العقلية، وليست النفس إلا هذا الجوهر.

فيقال لهم: لم لا يجوز أن يكون قبول تلك الهيولى لتلك الصور العقلية كان مشروطا بحصول تلك الصورة فعند فناء تلك الصورة لا يبقى ذلك القبول.

المسألة السادسة: (اعلم أن طريقنا فى بقاء النفوس إطباق الأنبياء والأولياء والحكماء عليه ثم إن هذا المعنى يتأكد بالإقناعات العقلية)

فالأول : أن المواظبة على الفكر يفيد كمال النفس ونقصان البدن، فلو كانت النفس تموت بموت البدن لامتنع أن يكون الموجب لنقصان البدن ولبطلانه سببا لكمال النفس.

والثانى : أن عدم النوم يضعف البدن ويقوى النفس وهو يدل على ما قلناه.

والثالث : أن عند الأربعين يزداد كمال النفس ويقوى نقصان البدن، وهو يدل على ما قلناه.

الرابع : أن عند الرياضيات الشديدة يحصل للنفس كمالات عظيمة وتلوح لها الأنوار وتتكشف لها المغيبات مع أنه يضعف البدن جدا وكلما كان ضعف البدن أكمل كانت قوة النفس أكمل فهذه الاعتبارات العقلية إذا انضمت إلى أقوال جمهور الأنبياء والحكماء أفادت الجزم ببقاء النفس.

المسألة السابعة: (قال جالينوس النفوس ثلاث)

الشهوانية ومحلها الكبد وهى أدنى المراكب، والغضبية ومحلها القلب وهى أوسطها، والناطقة ومحلها الدماغ وهى أشرفها.

وقال المحققون: النفس واحدة والشهوة والغضب والإدراك صفاتها، والدليل عليه أنه ما لم يعتقد كونه لذيذا لا يصير مشتهياً له، ومالم يعتقد كونه مؤذيا لا يغضب عليه فوجب أن يكون الذى يشتهى ويغضب هو الذى أدرك.

المسألة الثامنة: (أنه لا يجب فى كل ماكان محبوبا أن يكون محبوبا لشئ آخر وإلا لدار أو تسلسل بل لابد وأن ينتهى إلى ما يكون محبوبا لذاته فالاستقراء يدل على أن معرفة الكامل من حيث هو كامل يوجب محبته)

إذا عرفت هذا فنقول: جوهر النفس إذا عرف ذات الله تعالى وصفاته وكيفية صدور أفعاله عنه وأقسام حكمته فى تخليق العالم الأعلى والأسفل صارت تلك المعرفة موجبة للمحبة.

ثم كما أن إدراك النفس أشرف الإدراكات وذات الله تعالى أشرف المدركات وجب أن تكون المحبة أكمل أنواع المحبة والمحب إذا وصل إلى المحبوب كان مقدار لذته بمقدار محبته وبمقدار وصوله إلى ذلك المحبوب، فهذا يقتضى أن تكون النفس الناطقة إذا عرفت الله تعالى وتطهرت عن الميل إلى هذه الجسمانيات فإنها بعد الموت تصل إلى لذات عالية وسعادات كاملة - والله أعلم.

المسألة التاسعة: (فى مراتب النفوس)

اعلم أن النفوس بحسب أحوال قوتها النظرية على أربعة أقسام فأشرفها النفوس الموصوفة بالعلوم القدسية الإلهية. وثانيها: التى حصلت لها اعتقادات حقة فى الإلهيات والمفارقات لا بسبب البرهان اليقينى، بل إما بالإقناعات وإما بالتقليد. والمرتبة الثالثة: النفوس الخالية عن الاعتقادات الحقة والباطلة. المرتبة الرابعة: النفوس الموصوفة بالاعتقادات الباطلة.

وأما بحسب أحوال قوتها العملية فهى على أقسام ثلاثة:

أحدها: النفوس الموصوفة بالأخلاق الفاضلة.

وثانيها: النفوس الخالية عن الأخلاق الفاضلة والأخلاق الردية.

وثالثها: النفوس الموصوفة بالأخلاق الردية ورئيسها حب الجسمانيات.

فإن النفوس بعد موت البدن يعظم شوقها إلى هذه الجسمانيات ولا يكون

لها قدرة على الفوز بها ولا يكون لها إلف لعالم المفارقات فتبقى تلك النفس كمن نقل عن مجاورة معشوقة إلى موضع ظلمانى شديد الظلمة نعوذ بالله منها.

ولما كان لانهاية لمراتب العلوم والأخلاق فى كثرتها وقوتها وطهارتها عن أضدادها فكذلك لا نهاية لأحوال النفوس* بعد الموت.

المسألة العاشرة: (الحق عندنا أن النفوس مختلفة بحسب ماهيتها وجواهرها)

فمنها نفوس نورانية علوية ومنها كثيفة كدرة ولايبعد أيضاً أن يقال فى النفوس الناطقة جنس تحته أنواع وتحت كل نوع أشخاص لا يخالف بعضها بعضا إلا فى العدد وكل نوع منها فهو كالولد لروح من الأرواح السماوية وهذا هوالذى كان يسميه أصحاب الطلسمات بالطباع التام، وذلك الملك هو الذى يتولى إصلاح أحوال تلك النفوس تارة بالإلهامات وتارة بطريق النفث فى الروع، ولنقتصر من مباحث النفوس الناطقة على هذا القدر - والله أعلم بالصواب.

الباب التاسع
فى أحوال القيامة وفيه مسائل

المسألة الأولى: (إعادة المعدوم عندنا جائزة خلافا لجمهور الفلاسفة والكرامية وطائفة من المعتزلة)

قلنا أن تلك الماهيات كانت قابلة للوجود وذلك القبول من لوازم تلك الماهية فوجب أن يبقى ذلك القبول ببقاء تلك الماهية.

فإن قالوا: إن ذلك الشخص لما عدم امتنع أن يحكم حال عدمه بشئ من الأحكام فامتنع الحكم عليه بهذه القابلية.

فنقول: إن الحكم عليه بامتناع الحكم عليه حكم عليه بهذا الامتناع، فلو لم يكن حال عدمه قابلا لهذا الحكم لكان هذا الحكم باطلا، وإن كان قابلا للحكم فحينئذ يسقط هذا السؤال.

المسألة الثانية: (الأجسام قابلة للعدم)

لأنا قد دللنا على أن العالم محدث والمحدث ما يصح عليه العدم، وتلك الصحة من لوازم الماهيات وإلا لزم التسلسل فى صحة تلك الصحة فوجب بقاء تلك الماهية فثبت أنها قابلة للعدم.

المسألة الثالثة: (القول بحشر الأجساد حق)

والدليل عليه أن عود ذلك البدن فى نفسه ممكن، والله تعالى قادر على كل الممكنات عالم بكل المعلومات، فكان القول بالحشر ممكنا فهذه مقدمات ثلاث.

المقدمة الأولى: قولنا إن عود ذلك البدن فى نفسه ممكن والدليل عليه أن إعادة المعدوم إما أن تكون ممكنة أو لا تكون ممكنة، فإن كانت ممكنة فالمقصود حاصل، وإن لم تكن ممكنة فنقول الدليل العقلى دل على أن الأجسام تقبل

العدم ولم يدل على أنها تعدم لا محالة فلما ثبت بالنقل المتواتر من دين الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أن القول بحشر الأجساد حق، وثبت أن الأجسام لو عدمت لامتنع إعادتها كان ذلك دليلاً قاطعا على أنه تعالى لايعدم الأجساد بل يبقيها بأعيانها، وإذا كانت باقية بأعيانها فهى قابلة للحياة والعقل والقدرة، فحينئذ يصح أن عودة ذلك البدن بعينه ممكن.

وأما المقدمة الثانية: وهى قولنا إنه تعالى قادر على كل الممكنات فقد دللنا على صحتها.

وأما المقدمة الثالثة: وهى قولنا إن الله تعالى عالم بجميع الجزئيات فالفائدة فيها أن يكون الله تعالى قادرا على تمييز أجزاء بدن هذا الإنسان عن أجزاء ذلك الإنسان الآخر، فإذا ثبتت هذه المقدمات الثلاث فقد ثبت أن حشر الأجساد ممكن، وإذا ثبت الإمكان فنقول إن الأنبياء عليهم السلام أخبروا عن وقوعه والصادق إذا أخبر عن وقوع شئ ممكن الوقوع وجب القطع بصحته فوجب القطع بصحة الحشر والنشر.

احتجوا على إنكاره بأن قالوا إذا قتل إنسان واغتذى به إنسان آخر فتلك الأجزاء إن ردت إلى بدن هذا فقد ضاع ذلك وبالعكس، وعلى التقديرين فقد بطل القول بالحشر والنشر.

والجواب عنه: أما على قولنا أن الإنسان جوهر نورانى مشرق فى داخل البدن، فكل الإشكاليات زائلة، وأما على ظاهر قول المتكلمين فهو أن الإنسان فيه أجزاء أصلية وأجزاء فضلية، والمعتبر إعادة الأجزاء الأصلية لهذا الإنسان، ثم أن الأجزاء الأصلية فى هذا الإنسان أجزاء فاضلة لغيره، فزال هذا السؤال.. والمذهب الذى اخترناه قريب من هذا.

المسألة الرابعة: (ثواب القبر وعذابه حق)

لأنا بينا أن الإنسان جوهر لطيف نورانى ساكن فى هذا البدن، فبعد خراب هذا البدن إن كان كاملا فى قوة العلم والعمل كان فى الغبطة والسعادة

وإن كان ناقصا فيهما كان فى البلاء والعذاب، ثم القرآن الكريم يدل عليه.
أما فى حق السعداء فقوله تعالى: ﴿وَلا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴿١٦٩﴾ فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ﴾[1] وأما فى حق الأشقياء فقوله تعالى: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا﴾[2] وقوله تعالى: ﴿أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا﴾[3].

المسألة الخامسة: (الجنة والنار مخلوقتان)

أما الجنة فلقوله تعالى فى صفتها ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾[4] وأما النار فلقوله تعالى فى صفتها: ﴿فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾[5] وقوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾[6].

واحتجوا على أنها غير مخلوقة بأنها لو كانت مخلوقة الآن وجب أن لا ينقطع نعيمها لقوله تعالى: ﴿أُكُلُهَا دَائِمٌ﴾[7] ويجب عدمها يوم القيامة لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾[8].

قلنا: يحمل قوله تعالى: ﴿أُكُلُهَا دَائِمٌ﴾ على ما يحصل بعد دخول المكلفين الجنة، أو يدخل التخصيص فى عموم قوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾[9].

المسألة السادسة: (يجب الإيمان بأن الله تعالى يخرب السموات والأرض)

والدليل عليه أنا بينا أن الأجسام كلها متماثلة؛ فكل ما يصح على بعضها يصح على الباقى، وذلك يدل على أن تخربها وتغيير صفاتها ممكن، والنص قد ورد به فوجب الإقرار به.

---

(١) سورة آل عمران. الآية ١٦٩. (٢) سورة غافر. الآية ٤٦.
(٣) سورة نوح الآية ٢٥. (٤) سورة آل عمران الآية ١٣٣.
(٥) سورة البقرة الآية رقم ٢٤. (٦) سورة آل عمران الآية ١٣١.
(٧) وتكملة الآية ﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ أُكُلُهَا دَائِمٌ﴾.
(٨) سورة القصص جزء من الآية ٨٨. (٩) سورة القصص جزء من الآية ٨٨.

المسألة السابعة: (وزن الأعمال حق)

ويكون المراد منه إما وزن صحائف الأعمال أو أن الله تعالى يظهر الرجحان فى كفة الميزان على وفق مقادير أعمالهم فى الخير والشر، وكذلك إنطاق الجوارح ممكن لأن البنية ليست شرطا لوجود الحياة، والله تعالى قادر على كل الممكنات وكذا القول فى الحوض والصراط.

المسألة الثامنة: (ثواب أهل الجنة وعذاب أهل النار دائم)

وقال أبو الهذيل: إن ذلك ينتهى إلى سكون دائم يوجب اللذة لأهل الجنة والألم لأهل النار.

وقال جمهور المعتزلة والخوارج: إن الثواب والعقاب ينقطع.

ودليلنا أن هذا الدوام أمر ممكن وإلا فيلزم الانتهاء إلى وقت ينتقل الشئ من الإمكان الذاتى إلى الامتناع الذاتى وهو محال، وإذا كان الدوام ممكنا وقد أخبر عنه الصادق وجب الإقرار به.

احتجوا: بأنه تعالى إن لم يعلم كمية عدد أنفاسهم كان ذلك تجيهلا لله تعالى وإن كان عالما بكمياتها كانت الأعداد متناهية.

والجواب: أنه تعالى يعلم كل شئ كما هو فى نفسه فلما لم يكن لتلك الحوادث أعداد متناهية امتنع أن يعلم كونها متناهية.

المسألة التاسعة: (العمل لا يكون علة لاستحقاق الثواب خلافا لمعتزلة البصرة)

لنا وجوه **الأول**: لو وجب على الله تعالى إعطاء الثواب فإما أن يقدر على الترك أو لا يقدر على الترك فإن قدر على الترك وجب أن يصير مستحقا للذم موصوفا بالنقصان وهو على الله تعالى محال، وإن لم يقدر على الترك فذلك قدح فى كونه فاعلا قادرا مختارا.

الثانى: أن لله تعالى على العبد نعما عظيمة وتلك النعم توجب الشكر

والطاعة، ولما وقعت هذه الطاعات فى مقابلة النعم السابغة امتنع كونها موجبة بعد ذلك للثواب، لأن أداء الواجب لا يوجب شيئاً آخر.

الثالث: أنا دللنا على أن فعل العبد إنما وقع لأن مجموع القدرة مع الداعى يوجبه وهو فعل الله تعالى، وفاعل السبب فاعل للمسبب ففعل العبد يكون فعلا لله تعالى وفعل الله تعالى لا يوجب شيئا على الله تعالى.

المسألة العاشرة: (من الناس من قال إن الوعيد الوارد فى الكتب الإلهية إنما جاء للتخويف فأما فعل الإيلام فذلك لا يوجد واحتج عليه بوجوه)

الأول: أن ذلك العقاب ضرر خال عن النفع فيكون قبيحا أما أنه ضرر فظاهر، وأما أنه خال عن النفع فلأن ذلك النفع يمتنع عوده إلى الله تعالى لكونه تعالى منزها عن المضار والمنافع، ويمتنع عوده إلى ذلك العبد المذنب وهو قادر على فعله بدون إيصاله هذا الضرر إلى هذا المعذب. وأيضا فإيصال الضرر إلى حيوان لأجل أن ينتفع به حيوان آخر ظلم، فثبت أنه ضرر خال عن النفع من كل الوجوه، وهذا لا يليق بأرحم الراحمين.

الثانى: أن العبد يقول يوم القيامة يا إله العالمين: هذه الأشياء التى كلفتنى بها وعصيتك فيها إن كانت خالية عن الحكمة والغرض كان التعذيب على تركها لا يليق بالرحمة، وإن كانت مشتملة على الحكمة والغرض فتلك الحكمة إن عادت إليك فأنت محتاج إلى، وإن كان المقصود من تكليفى بها عود منافعها إلى فلما تركتها فما قصرت إلا فى حق نفسى، فكيف يليق بالحكيم أن يعذب حيوانا لأجل أنه قصر فى حق نفسه؟! ويجرى هذا مجرى من يقول لعبده: حصل لنفسك هذا الدانق لتنتفع به، فإذا قصر فيه أخذه المولى وقطع أعضاءه إربا إربا لأجل أنه قصر فى تحصل ذلك الدانق لنفسه، وهذا بخلاف المولى إذا أمر عبده فخالفه فإنه يحسن منه عقابه، وذلك لأن المولى ينتفع بذلك الفعل ويضره تركه، فلا جرم يحسن منه أن يعاقبه على ذلك الترك. وأما فى حق الله تعالى فهذا محال قطعا، فظهر الفرق.

والثالث: أن جميع أفعال العبد من موجبات أفعال الله تعالى فكيف يحسن التعذيب منه.

المسألة الحادية عشرة: (منهم من سلم حسن عذاب الكفار إلا أنه قال إن المسلمين لا يعذبون)

لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَالسُّوءَ عَلَى الْكَافِرِينَ ﴾[1] وقوله تعالى: ﴿إِنَّا قَدْ أُوحِيَ إِلَيْنَا أَنَّ الْعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ﴾[2]ولقوله تعالى: ﴿كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ ﴿٨﴾ قَالُوا بَلَىٰ قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ إِنْ أَنتُمْ إِلاَّ فِي ضَلالٍ كَبِيرٍ﴾[3] فدلت هذه الآية على أن كل فوج يدخل النار يكون مكذبا بالله وبرسوله، فمن لم يكن كذلك وجب أن لا يدخل النار.

المسألة الثانية عشرة: (الذين سلموا أن الفاسق من أهل الصلاة يدخل النار اختلفوا)

فقال أهل السنة: إن الله تعالى يفعو عن البعض والذين يدخلهم النار لابد وأن يخرجهم منها.

وقالت المعتزلة عذاب الفاسق مؤبدا.

لنا وجوه الأول: قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾[4] وجه الاستدلال به أن تقدير الآية أن الله لا يغفر أن يشرك به تفضلا، لأنه يغفر على سبيل الوجوب وهو ما إذا تاب عن الشرك، وإذا ثبت هذا وجب أن يكون قوله: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾[5] تفضلا، حتى يرجع النفى والإثبات إلى شئ واحد، ومعلوم أن غفران صاحب الصغيرة وغفران صاحب الكبيرة بعد التوبة واجب عند الخصم فلم يبق إلا حمل الآية على غفران صاحب الكبيرة قبل التوبة وهو المطلوب.

---

(١) سورة النحل جزء من الآية ٢٧.

(٢) سورة طه الآية ٤٨.

(٣) سورة الملك الآية ٩.

(٤) سورة النساء الآية ٤٨، ١١٦.

(٥) سورة النساء جزء من الآية ٤٨، ١١٦.

والثانى: قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾[1] وجه الاستدلال أن قوله تعالى يا عبادى يقتضى تخصيص هذا الخطاب بأهل الإيمان فإن عادة القرآن جارية بتخصيص لفظ العباد بالمؤمنين. وقوله: ﴿يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾[2] يفيد القطع بوجود هذا الغفران. وعندنا أن كل ذلك محمول على القطع بأن الله تعالى يخرج جميع أهل الإيمان من النار.

والثالث: قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ﴾[3] أى حال ظلمهم، وذلك يدل على حصول الغفران قبل التوبة.

الرابع: هو أن المؤمن يستحق بإيمانه وسائر طاعاته الثواب، ويستحق بفسقه العقاب على قول الخصم، والقول بزوال استحقاق الثواب باطل لأنه إما أن يحصل على سبيل الموازنة أولا على هذا الوجه، والأول باطل لأنه يقتضى أن يؤثر كل منهما فى عدم الآخر، فذلك التأثير إما أن يقع معا أو على التعاقب والأول باطل، لأن المؤثر فى عدم كل واحد منهما وجود الآخر، والعلة حاصلة مع المعلول، فلو حصل العدمان معا لحصل الوجودان معا مع ذنيك العدمين وذلك يوجب الجمع بين النقيضين وهو محال. والثانى وهو حصول هذا التأثير على سبيل التعاقب وهو محال أيضا، لأن المغلوب لا يعود غالبا البتة.

وأما القول بأنه الإحباط لا مع الموازنة فهذا يقتضى أن لا ينتفع ذلك المؤمن بإيمانه ولا بطاعته البتة لا فى جلب نفع ولا فى دفع ضرر، وإنه ظلم، فثبت بما ذكرنا أن استحقاق الثواب باق مع استحقاق العقاب، وإذا ثبت هذا وجب حصولهما، فإما أن يدخل الجنة مدة ثم ينتقل إلى النار وهو باطل

---

(١) سورة الزمر جزء من الآية ٥٣.

(٢) سورة الزمر جزء من الآية ٥٣.

(٣) سورة الرعد جزء من الآية ٦.

بالاتفاق، وإما أن يدخل النار مدة ثم ينتقل إلى الجنة وهو الحق. واحتج الخصم بعمومات الوعيد، وهى معارضة بعمومات الوعد والترجيح لهذا الجانب، لأن المساهلة فى الوعيد كرم وفى الوعد لؤم.

واحتج أيضا بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ ﴿١٣﴾ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ ﴿١٤﴾ يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ الدِّينِ ﴿١٥﴾ وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ ﴿١٦﴾﴾[1].

والجواب: يجب حمل لفظ الفجار على الكامل فى الفجور وهو الكافر توفيقا بين هذه الآية وبين ما ذكرنا من الدلائل.

المسألة الثالثة عشرة: (القول بشفاعة الرسول صلى الله عليه وسلم فى حق فساق الأمة حق خلافا للمعتزلة)

لنا قوله تعالى فى صفة الكفار: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ﴾[2] وتخصيصهم بهذه الحال يدل على أن حال المؤمن بخلافه، وأيضا قال تعالى: ﴿وَاسْتَغْفِرْ لِذَنبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾[3] أمر الله تعالى نبيه صلى الله عليه وسلم أن يستغفر للمذنب منهم، فإذا أتى بهذا الاستغفار فالظاهر أنه يجب أن يشرفه الله تعالى بالإجابة إليه وإذا أراد ذلك وجب أن يحصل ذلك المراد لقوله تعالى: ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ﴾[4]وأيضا قوله صلى الله عليه وسلم: «أعددت شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى» واعلم أن دلائل المعتزلة فى نفى الشفاعة يجب أن تكون عامة فى حق الشفاعة وفى حق الأوقات، وإلا فلا يفيدهم مقصودهم، ودلائلنا فى إثبات الشفاعة مخصوصة فى الأشخاص وفى الأوقات، فإنا لا نثبت الشفاعة فى حق الكل فثبت أن دلائلنا خاصة ودلائلهم عامة، والخاص مقدم على العام.

---

(١) سورة الانفطار الآيات من ١٣ - ١٦.
(٢) سورة المدثر الآية ٤٨.
(٣) سورة محمد جزء من الآية ١٩.
(٤) سورة الضحى الآية ٥.

المسألة الرابعة عشرة: (الإيمان عبارة عن الاعتقاد والقول سبب لظهوره والأعمال خارجة عن مسمى الإيمان والدليل عليه وجوه)

الأول : أنه تعالى جعل محل الإيمان هو القلب لقوله تعالى: ﴿إلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بالإيمَان ﴾[1] وقال تعالى: ﴿ وَلَمَّا يَدْخُلِ الإيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ ﴾[2]، وقال تعالى: ﴿أُوْلَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الإيمَانَ﴾[3]، ومعلوم أن القلب محل الاعتقاد.

الثاني : أنه كلما ذكر الإيمان عطف الأعمال الصالحة عليه والعطف يوجب التغاير ظاهراً.

الثالث : أنه أثبت الإيمان مع الكبائر فقال تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إيمَانَهُم بظُلْمٍ﴾[4]، وقال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى ﴾[5] الآية، فسمى قاتل النفس عمدا عدوانا بالمؤمن، وقال تعالى: ﴿ وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ ﴾[6] فسمى الباغي مؤمنا.

واحتج المخالف بأن قال: الأعمال مسماة بالدين لقوله تعالى: ﴿ وَمَا أُمِرُوا إلاَّ لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ ۝ ﴾[7] وقوله ذلك عائد إلى كل ما تقدم ذكره، فوجب أن تكون كلها مسمى بالدين، والدين هو الإسلام لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الإِسْلامُ﴾[8] والإسلام عين الإيمان، لأن الإيمان لو كان غير الإسلام لما كان مقبولا لقوله تعالى: ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ ﴾[9] وبالإجماع

---

(١) سورة النحل جزء من الآية ١٠٦.
(٢) سورة الحجرات جزء من الآية ١٤.
(٣) سورة المجادلة جزء من الآية ٢٢.
(٤) سورة الأنعام جزء من الآية ٨٢.
(٥) سورة البقرة جزء من الآية ١٧٨.
(٦) سورة الحجرات جزء من الآية ٩.
(٧) سورة البينة الآية ٥.
(٨) سورة آل عمران جزء من الآية ١٩.
(٩) سورة آل عمران جزء من الآية ٨٥.

الإيمان مقبول، فثبت أن الأعمال دين والدين الإسلام والإسلام هو الإيمان فوجب كون الأعمال داخلة تحت اسم الإيمان.

والجواب: يجب التوفيق بين هذه الدلائل بقدر الإمكان فنقول: الإيمان له أصل وله ثمرات، والأصل هو الاعتقاد وأما هذه الأعمال فقد يطلق لفظ الإيمان عليهم كما يطلق اسم أصل الشئ على ثمراته.

المسألة الخامسة عشرة: (القائلون بأن الأعمال داخلة تحت اسم الإيمان اختلفوا)

فقال الشافعى رضى الله عنه: الفاسق لا يخرج عن الإيمان وهذا فى غاية الصعوبة، لأنه لو كان الإيمان اسما لمجموع أمور فعند فوات بعضها فقد فات ذلك المجموع فوجب أن لا يبقى الإيمان.

فأما المعتزلة والخوارج فقد طردوا القياس وقالوا: الفاسق يخرج عن الإيمان ثم اختلف القائلون بهذا فقالت المعتزلة إنه يخرج عن الإيمان ولا يدخل فى الكفر وهو منزلة بين المنزلتين.

وقالت الخوارج: إنه يدخل فى الكفر، واحتجوا بقوله تعالى: ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴾[1] وهو فى غاية البعد.

المسألة السادسة عشرة: (كان عبد الله بن مسعود رضى الله عنه يقول أنا مؤمن إن شاء الله وتبعه جمع من عظماء الصحابة والتابعين رضى الله عنه وهو قول الشافعى رضى الله عنه وأنكره أبو حنيفة وأصحابه رحمهم الله تعالى)

قالت الشافعية: لنا وجوه:

الأول: أنا لا نحمل هذا على الشك فى الإيمان بل على التبرك كقوله الله تعالى: ﴿لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِن شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ﴾[2] وليس المراد منه الشك لأنه على الله تعالى محال بل لأجل التبرك والتعظيم.

(١) سورة المائدة جزء من الآية ٤٤.

(٢) سورة الفتح جزء من الآية ٢٧.

والثانى: أن يحمل على الشك لكن لا فى الحال بل فى العاقبة، لأن الإيمان المنتفع به هو الباقى عند الموت، وكل أحد يشك فى ذلك فنسأل الله تعالى إبقاءنا على تلك الحالة.

والثالث: أن الإيمان لما كان عند الشافعى هو مجموع الأمور الثلاثة وهى القول والعمل والاعتقاد، وكان حصول الشك فى العمل يقتضى حصول الشك فى أحد أجزاء هذه الماهية فيصح الشك فى حصول الإيمان.

وإما عند أبى حنيفة رضى الله عنه، فلما كان الإيمان عبارة عن الاعتقاد المجرد لم يكن الشك فى العمل موجبا لوقوع الشك فى الإيمان فظهر أنه ليس بين الإمامين رضى الله عنهما مخالفة فى المعنى.

المسألة السابعة عشرة: (اعلم أن الإنسان إذا صدر منه فعل أو ترك فإنه يحصل أولا فى قلبه اعتقاد أنه نافع أو ضار ثم يتولد من اعتقاد كونه نافعا ميل إلى التحصيل ومن اعتقاد ضار أميل إلى الترك ثم تصير القدرة مع ذلك الميل موجبة إما للفعل أو للترك)

إذا ثبت ذلك فالتوبة كذلك، فإن الرجل إذا اعتقد أن فعل المعصية يوجب الضرر العظيم ترتب على حصول هذا الاعتقاد نفرة عنه، ثم إن تلك النفرة مقتضى ثلاثة أمور:

فأولها: الندم بالنسبة إلى ما صدر عنه فى الماضى.

الثانى: تركه بالنسبة إلى الحال.

الثالث: العزم على الترك بالنسبة إلى المستقبل، فهذا هو الكلام فى حقيقة التوبة.

المسألة الثامنة عشرة: (التوبة واجبة على العبد)

لقوله تعالى: ﴿ تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا ﴾[1]وهى مقبولة قطعا لقوله تعالى: ﴿ وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ ﴾[2].

---

(١) سورة التحريم جزء من الآية ٨. (٢) سورة الشورى جزء من الآية ٢٥.

وقالت المعتزلة: يجب قبولها على الله تعالى عقلا.

وقال أهل السنة: لا يجب على الله شئ البتة.

وقالت الفلاسفة: المعصية إنما توجب العذاب من حيث إن حب الجسمانيات إذا بقى فى النفس بعد مفارقة البدن ولا يمكنها الوصول إلى المحبوب فحينئذ يعظم البلاء، فالتوبة عبارة عن اطلاع النفس على قبح هذه الجسمانيات، وإذا حصل هذا الاعتقاد زال الحب وحصلت الفترة، فبعد الموت لا يحصل العذاب بسبب العجز عن الوصول إليها.

المسألة التاسعة عشرة: (قال الأكثرون التوبة عن بعض المعاصى مع الإصرار على البعض صحيحة وقال أبو هاشم إنها لا تصح)

حجة الأولين أن اليهودى إذا غصب حبة ثم تاب عن اليهودية مع الإصرار على غصب تلك الحبة أجمعوا على أن تلك التوبة صحيحة.

وحجة أبى هاشم: أنه لو تاب عن ذلك القبيح لمجرد قبحه وجب أن يتوب عن جميع القبائح، وإن تاب عنه لا لمجرد قبحه بل لغرض آخر لم تصح توبته.

والجواب: لم لا يجوز أن يتوب عن ذلك القبيح لكونه ذلك القبيح، كما أن الإنسان قد يشتهى طعاما لا لعموم كونه طعاما بل لكونه ذلك الطعام - والله أعلم.

المسألة العشرون: (المختار عندنا أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة إلا بدليل منفصل)

ويدل عليه النص والمعقول، أما النص فقوله صلى الله عليه وسلم «من صلى صلاتنا وأكل ذبيحتنا واستقبل قبلتنا فذلك المسلم الذى له ذمة الله وذمة رسوله فلا تخفروا الله فى ذمته» وأما المعقول فهو أن العلم بهذه المسائل لو كان شرطا لصحة الإيمان لكان يجب أن لا يحكم النبى صلى الله عليه وسلم بإيمان أحد إلا بعد أن يسأله عنها، ولما لم يكن كذلك بل كان يحكم بإيمانهم من غير أن يسألهم عن هذه المسائل علمنا أن الإسلام لا يتوقف عليها، بل الأقرب أن المجسمة كفار لأنهم اعتقدوا أن كل ما لا يكون متحيزا ولا فى جهة فليس بموجود ونحن نعتقد أن كل متحيز فهو محدث وخالقه موجود ليس بمتحيز ولا فى جهة، فالمجسمة نفوا ذات الشئ الذى هو الإله فيلزمهم الكفر.

الباب العاشر
فى الإمامة. فيه مسائل

المسألة الأولى: (نصب الإمام أن يقال إنه واجب على العباد أو على الله تعالى أو لا يجب أصلا)

أما الذين قالوا إنه يجب نصبه على العباد ففريقان:

الأول: الذين قالوا: العقل لا يدل على هذا الوجوب، وإنما الذى يدل عليه السمع، وهذا قول أهل السنة، وقول أكثر المعتزلة والزيدية.

والثانى: الذين قالوا إن العقل يدل على أنه يجب علينا نصب الإمام وهو قول الجاحظ وأبى الحسين البصرى.

وأما الذين قالوا: إنه يجب على الله تعالى نصب الإمام فهم فريقان:

الأول: الشيعة الذين قالوا إنه يجب على الله تعالى نصب الإمام ليعلمنا معرفة الله سبحانه وتعالى ومعرفة سائر المطالب.

والثانى: قول الاثنا عشرية الذين قالوا: يجب على الله تعالى نصبه ليكون لطفا لنا فى فعل الواجبات العقلية وفى ترك القبائح العقلية وليكون أيضا حافظا للشريعة ومبينا لها.

وأما الذين قالوا لا يجب فهم ثلاثة طوائف.

منهم من قال إنه يجب نصبه فى وقت السلامة أما فى وقت الحرب والاضطراب فلا يجب، لأنه ربما صار نصبه سببا لزيادة الشر.

ومنهم من عكس الأمر.

ومنهم من قال لا يجب فى شئ من الأوقات.

لنا: أن نصب الإمام يقتضى دفع ضرر لا يندفع إلا به فيكون واجبا.

بيان الأول: أن العلم الضرورى حاصل بأنه إذا حصل فى البلد رئيس قاهر ضابط فإن حال البلد يكون أقرب إلى الصلاح مما إذا لم يوجد هذا الرئيس.

وبيان الثانى: أن دفع الضرر عن النفس لما كان واجبا فما لا يندفع هذا الضرر إلا به وجب أن يكون واجبا.

فإن قالوا: لعل القوم يستنكفون عن متابعة ذلك الرئيس فيزداد ذلك الشر.

قلنا: هذا وإن كان محتملا إلا أنه نادر والغالب ما ذكرناه والغالب راجح على النادر.

المسألة الثانية: (احتج الشريف المرتضى بعين هذا الدليل فى وجوب نصب الإمام على الله تعالى فقلنا إنه ضعيف)

وذلك لأنكم ذكرتم اشتماله على هذا الوجه من المنفعة فإنه لا يبعد أيضا اشتماله على وجه من وجوه القبح، وبهذا التقدير فإنه يقبح من الله تعالى نصبه.

فإن قال: فهذا أيضا وارد عليكم.

قلنا: الفرق بين الدليلين أنا لما أوجبنا نصب الإمام على أنفسنا كفى ظن كونه مصلحة فى وجوب نصبه علينا، لأن الظن فى حقنا يقوم مقام العلم فى وجوب العمل، فإذا علمنا اشتمال نصب الإمام على هذا الوجه من المصلحة ولم نعرف فيه مفسدة حصل ظن كونه مصلحة فيصير هذا الظن سببا للوجوب فى حقنا.

أما أنتم فتوجبون نصب الإمام على الله تعالى، فما لم تقيموا البرهان القاطع على خلوه عن جميع المفاسد لايمكنكم إيجابه على الله تعالى، لأن الظن لا يقوم مقام العلم فى حق الله سبحانه وتعالى فظهر الفرق - والله أعلم.

المسألة الثالثة: (قالت الاثنا عشرية والشيعة وجوب العصمة شرط لصحة الإمامة وقال الباقون ليس كذلك)

لنا: أن الدليل دل على صحة إمامة أبى بكر رضى الله عنه مع أنه ما كان واجب العصمة، واحتج المخالف بأن افتقار الرعية إلى الإمام إنما كان لأجل أن جواز فعل القبيح عليهم اقتضى احتياجهم إلى الإمام فيلزم إما الدور وإما التسلسل.

والجواب: أنا بينا أن دليلكم فى وجوب نصب الإمام على الله تعالى دليل باطل - والله أعلم.

المسألة الرابعة: (أجمعت الأمة على أنه يجوز إثبات الإمامة بالنص وهل يجوز بالاختيار أم لا)

قالت أهل السنة والمعتزلة: يجوز.

وقالت الاثنا عشرية: لا يجوز إلا بالنص.

وقالت الزيدية: يجوز بالنص ويجوز أيضا بسبب الدعوة والخروج مع حصول الأهلية.

لنا: أن الدليل دل على إمامة أبى بكر رضى الله عنه وماكان لتلك الإمامة سبب إلا البيعة إذ لو كان منصوصا عليه لكان الأمر على البيعة خطأ عظيماً يقدح فى إمامته وذلك باطل، فوجب كون البيعة طريقا صحيحا.

احتج المخالف: بأنه يجب أن يكون واجب العصمة ولا سبيل إلى معرفته إلا بالنص.

والجواب: أنا بينا أن وجوب العصمة باطل.

المسألة الخامسة: (قالت الاثنا عشرية: إن النبى صلى الله عليه وسلم نص على إمامة علىّ رضى الله تعالى عنه نصا جليا لا يقبل التأويل البتة وقال الباقون لم يوجد هذا النص)

لنا وجوه **الأول**: أن النص على هذه الخلافة واقعة عظيمة والوقائع العظيمة يجب اشتهارها جدا فلو حصلت هذه الشهرة لعرفها المخالف والموافق

وحيث لم يصل خبر هذا النص إلى أحد من الفقهاء والمحدثين علمنا أنه كذب.

الثانى: لو حصل هذا النص لكان أما أن يقال إن النبى صلى الله عليه وسلم أوصله إلى أهل التواتر، أو ما أوصله إليهم والأول باطل؛ لأن طالبى الإمامة لأنفسهم كانوا فى غاية القلة، أما الباقون فما كانوا طالبين للإمامة لأنفسهم وكانوا فى غاية التعظيم لرسول الله صلى الله عليه وسلم، وكانوا يعتقدون أن مخالفته توجب العذاب الأليم. والإنسان لا يلتزم العقاب العظيم من غير غرض لاسيما وقد حصلت هناك أسباب أخر توجب نصرة على رضى الله عنه.

أحدها: أن عليا كان فى غاية الشجاعة وأبو بكر رضى الله عنه كان فى غاية الضعف هذا مذهب الرواف ٢ض.

وثانيها: أن أتباع على كانوا فى غاية الجلالة فإن فاطمة والحسن والحسين والعباس رضى الله عنهم كانوا معه وأبو سفيان شيخ بنى أمية كان فى غاية البغض لأبى بكر رضى الله عنهما وجاء وبالغ فى حمل على رضى الله عنه على طلب الإمامة ومن انتزاعها من يد أبى بكر رضى الله عنه، والزبير رضى الله عنه مع شجاعته سل السيف على أبى بكر رضى الله عنهما.

وثالثها: أن الأنصار رضى الله عنهم طلبوا الإمامة لأنفسهم فمنعهم أبوبكر، فلو كان هذا النص موجودا لقالوا له يا أبا بكر: إنا أردنا أن نأخذها لأنفسنا بالظلم والغصب فكما منعتنا عنها فنحن أيضا نمنعك من هذا الغصب والظلم ونرد الحق إلى أهله وهو على رضى الله عنه فإن الخصم متى وجد مثل هذه الحجة القاهرة امتنع سكوته عنها، فلو كان النص على على موجودا لامتنع فى العرف سكوت الأنصار عن ذكره ولامتنع إعراضهم عن نصرة على رضى الله عنه، فثبت أن كل هذه الأسباب موجبة لقوة أمر على بتقدير أن يكون النص موجودا فلما لم يوجد ذلك علمنا أنه لا أصل لهذا النص.

وأما القسم الثانى وهو أن يقال: إنه عليه الصلاة والسلام ما أوصل ذلك النص إلى أهل التواتر بل إلى الآحاد فهو بعيد لوجوه:

الأول: أن قول الآحاد لا يكون حجة البتة لاسيما وعندهم أن خبر الواحد ليس بحجة فى العمليات.

الثانى: أن هذا يجرى مجرى خيانة الرسول صلى الله عليه وسلم فى مثل هذا الأمر العظيم فثبت أن قولهم باطل.

والحجة الثالثة: أن عليا رضى الله عنه ذكر جملة النصوص الخفية ولم ينقل عنه أنه ذكر هذا النص الجلى فى محفل من المحافل ولو كان موجودا لكان ذكره أولى من ذكر النصوص الخفية.

واحتجوا بأن الشيعة على كثرتهم وتفرقهم فى المشرق والمغرب ينقلون هذا الخبر.

والجواب: أن من المشهور أن واضع هذا الخبر هو ابن الراوندى، ثم إن الروافض الشيعة لشدة شغفهم بهذا الأمر سعوا فى تشيره.

المسألة السادسة: (الإمام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر رضى الله عنه)

ويدل عليه القرآن والخبر والإجماع.

أما القرآن فآيات إحداها قوله تعالى: ﴿ **قُل لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُوْلِي بَأْسٍ شَدِيدٍ** ﴾[1] إلى آخر الآية فنقول: هذا الداعى إما أن يكون رسول الله صلى الله عليه وسلم أو أحد الثلاثة الذين جاءوا بعده وهم أبوبكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم، أو يكون الداعى هو على رضى الله عنه، أو الذين جاءوا بعد على. لا يجوز أن يكون الداعى هو النبى صلى الله عليه وسلم بدليل قوله تعالى: ﴿ **سَيَقُولُ الْمُخَلَّفُونَ إِذَا انطَلَقْتُمْ إِلَىٰ مَغَانِمَ لِتَأْخُذُوهَا ذَرُونَا نَتَّبِعْكُمْ يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا كَلامَ اللَّهِ قُل لَّن تَتَّبِعُونَا كَذَٰلِكُمْ قَالَ اللَّهُ مِن قَبْلُ** ﴾[2] ولوكان

(١) سورة الفتح جزء من الآية ١٦. (٢) سورة الفتح جزء من الآية ١٥.

الداعى لهم الرسول صلى الله عليه وسلم ثم إنه منعهم عن متابعته لزم التناقض وهو باطل، ولا يجوز أن يكون المراد هو على رضى الله عنه لقوله تعالى: ﴿تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ﴾(١) دلت هذه الآية على أن المقصود من هذه المقاتلة تحصيل الإسلام وحروب على رضى الله عنه ماكان المقصود منها تحصيل الإسلام بدليل أنا بينا أن الإسلام عبارة عن الإقرار الدال على الاعتقاد ظاهرا وقد كان هذا حاصلا فيهم، ولما بطلت الأقسام ثبت أن المراد منه أحد أولئك الثلاثة أعنى أبا بكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم، ثم أنه تعالى أوجب طاعته حيث قال: ﴿فَإِن تُطِيعُوا يُؤْتِكُمُ اللَّهُ أَجْرًا حَسَنًا وَإِن تَتَوَلَّوْا كَمَا تَوَلَّيْتُم مِّن قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾(٢) وإذا وجبت طاعة واحد من هؤلاء الثلاثة وجبت طاعة الكل، لأنه لا قائل بالفرق فهذه الآية تدل على وجوب إمامة هؤلاء الثلاثة.

والحجة الثانية: من القرآن قوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا﴾(٣) وجه الاستدلال قوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ﴾ هذا خطاب مشافهة لجماعة من الحاضرين فى زمن حياة الرسول صلى الله عليه وسلم بإيصال الخلافة إليهم ولا يمكن حمله على على والحسن والحسين رضى الله عنهم، لأنهم عند الشيعة ماكانوا متمكنين من إظهار دينهم ومازال الخوف عنهم، بل كانوا أبدا فى التقية والخوف، فوجب حمل الآية على أبى بكر وعمر وعثمان وعلى رضى الله عنهم، لأن هؤلاء الأربعة كانوا عندنا متمكنين من إظهار دينهم، وكان الخوف عنهم زائلا.

الحجة الثالثة: قوله تعالى: ﴿وَسَيُجَنَّبُهَا الأَتْقَى ﴿١٧﴾ الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّىٰ ﴿١٨﴾﴾(٤) فنقول هذا الأتقى يجب أن يكون من أفضل الخلق بعد

(١) سورة الفتح جزء من الآية ١٦.
(٢) سورة الفتح جزء من الآية ١٦.
(٣) سورة النور جزء من الآية ٥٥.
(٤) سورة الليل الآيات ١٦- ١٨.

الرسول صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ﴾[1] وأجمعت الأمة على أن الأفضل إما أبو بكر وإما على رضى الله عنهما، ولا يمكن حمل هذه الآية على علىّ لأنه تعالى قال فى صفة هذا الأتقى: ﴿وَمَا لِأَحَدٍ عِندَهُ مِن نِّعْمَةٍ تُجْزَىٰ﴾[2] وعلى رضى الله عنه ماكان كذلك، لأن النبى صلى الله عليه وسلم رباه من أول صغره إلى آخر عمره وتلك النعمة توجب المجازاة.

أما أبو بكر رضى الله عنه فقد كان لرسول الله صلى الله عليه وسلم فى حقه نعمة الإرشاد إلى الدين إلا أن هذه النعمة لا تجزى البتة، ولما ثبت أن هذا الأتقى إما أبو بكر وإما على وثبت أنه لا يمكن حمله على وجب حمله على أبى بكر رضى الله عنهما، ثم أنه تعالى وصفه بقوله ﴿إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَىٰ وَلَسَوْفَ يَرْضَىٰ﴾[3] وسوف للاستقبال فهذه الآية على أن أبا بكر أفضل الخلق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم فى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم ويدل قوله ﴿وَلَسَوْفَ يَرْضَىٰ﴾ على أنه تبقى تلك الصفة باقية فى أبى بكر رضى الله عنه إلى الزمان المستقبل، ولو كان مبطلا فى الإمامة لما كان أفضل الخلق، ولما دلت الآية على الأفضلية وجب القطع بصحة إمامته.

وأما الأخبار فكثيرة أحدها قوله صلى الله عليه وسلم: «اقتدوا بالذين من بعدى أبى بكر وعمر» أوجب الاقتداء بهما فى الفتوى، ومن جملة ما أفتيا به كونهما إمامين فوجب الاقتداء بهما فى هذه الفتوى وذلك يوجب إمامتهما.

وثانيهما : قوله صلى الله عليه وسلم: «الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا» وذلك تنصيص على أنهم كانوا من الخلفاء المحقين لا من الملوك الظالمين.

---

(١) سورة الحجرات جزء من الآية ١٣.

(٢) سورة الليل الآية ١٩.

(٣) سورة الليل الآية ٢١.

وثالثها : قوله صلى الله عليه وسلم: فى أبى بكر وعمر رضى الله عنهما: «وهما سيدا كهول أهل الجنة» ولو كانا غاصبين للإمامة لما كان هذا الحكم لائقا بهما. وكذلك الخبر الدال على بشارة العشرة المبشرة يدل على صحة إمامة الثلاثة.

وأما الإجماع فمن وجوه.

أحدها: أن الناس أجمعوا على أن الإمام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم إما أبو بكر وإما العباس وإما على رضى الله عنهم، ثم رأينا أن العباس وعليا ما نازعا أبا بكر فى الإمامة فترك هذه المنازعة إما أن يكون لعجزهما عن المنازعة أو مع القدرة عليها والأول باطل لما بينا أن أسباب القدرة كانت مجتمعة فى على رضى الله عنه ومفقودة فى حق أبى بكر رضى الله عنه فثبت أنهما تركا المنازعة مع القدرة عليها فإن كانت الإمامة حقاً لهما كان ترك المنازعة مع القدرة خطأ عظيما وذلك يوجب القدح فى إمامتهما، وإن كانت الإمامة ليست حقا لهما وجب أن تكون حقا لأبى بكر رضى الله عنه وإلا لبطل الإجماع على أن أحد هؤلاء الثلاثة هو الإمام.

الثانى: لو كانت الإمامة حقاً لعلى رضى الله عنه بسبب النص الجلى مع أن الأمة دفعوه عنها لكانت هذه الأمة شر أمة أخرجت للناس، لكن هذا اللازم باطل لقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ فإن قالوا قوله: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ﴾[1] يدل على أنهم كانوا وما بقوا على هذه الصفة قلنا: نحمله على كان التامة، ويدل عليها أنه تعالى قال فى عقبة ﴿تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ﴾ فلو كان قوله «كنتم» يفيد أنهم كانوا كذلك ثم لم يبقوا عليه لكان قوله ﴿تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ﴾[2] مناقضا له، ولو حملناه على كان الناقصة كان المعنى كنتم كذلك فى علم الله أو فى اللوح المحفوظ.

(١) سورة آل عمران جزء من الآية ١١٠. (٢) سورة آل عمران جزء من الآية ١١٠.

الثالث: ثبت بالأحاديث الصحيحة أنه صلى الله عليه وسلم استخلفه فى مرض موته فى الصلاة.

فنقول: حصلت تلك الخلافة وما عزله منها فوجب بقاء تلك الخلافة عليه، وإذا ثبت وجوب كونه إماما فى الصلاة ثبت وجوب كونه إماما فى سائر الأشياء لأنه لا قائل بالفرق.

واحتج المخالف بوجوه أحدها قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا**﴾[1] فهذه الآية تدلل على إمامة شخص بعينه، وإذا ثبت ذلك وجب أن يكون ذلك الإمام عليا رضى الله عنه.

بيان **الأول**: أن الولى أما الناصر وإما المنصرف ويجب قصره عليهما تقليلا للاشتراك والمجاز، ولا يجوز حمله على الناصر لأن النصرة عامة لقوله تعالى: ﴿**وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ**﴾[2] والولاية المذكورة فى الآية خاصة ببعض المؤمنين، لأن كلمة «إنما» تفيد الحصر وإذا بطل حمل الولى على الناصر وجب حمله على المتصرف فى جميع الأمة المخاطبين بقوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ**﴾[3] ولا معنى للإمامة إلا التصرف فى جميع الأمة، فثبت دلالة هذه الآية على إمامة شخص معين، وكل من قال بها قال إنه على بن أبى طالب رضى الله عنه، لأن أحدا من الأمة لم يقل إن هذه الآية تدل على إمامة أبى بكر والعباس رضى الله عنهما.

الثانى: أنه صلى الله عليه وسلم قال: «ألست أولى بكم من أنفسكم قالوا نعم قال فمن كنت مولاه فعلى مولاه» وجه الاستدلال أنه صرح بلفظة أولى ثم ذكر عقيبها المولى وهو لفظ يحتمل الأشياء، وذكر الأولى يصلح تفسيرا فوجب حمله عليه دفعا للإجمال، وحينئذ يصير تقديره من كنت أولى به فى الحكم والقضية من نفسه كان على أولى به فى ذلك، ولا معنى للإمام إلا من يكون أولى من غيره فى قبول حكمه وقضائه.

(١) سورة المائدة جزء من الآية ٥٥ .
(٢) سورة التوبة جزء من الآية ٧١ .
(٣) سورة المائدة جزء من الآية ٥٥ .

الثالث: قوله صلى الله عليه سلم لعلى رضى الله عنه «أنت منى بمنزلة هارون من موسى» ومن جملة منازل هارون من موسى كونه بحيث لو بقى بعد موسى كان خليفة له، فوجب أن يثبت لعلى أنه لو بقى بعد محمد صلى الله عليه وسلم لكان خليفة له وقد بقى بعده فوجب أن يكون خليفة له.

والجواب عن الكل: أنه يجب حملها على تعظيم حال على رضى الله عنه فى الدين وعلى علو منصبه، ولا تحمل على الإمامة توفيقا بينها وبين الدلائل التى ذكرناها. ثم.

إن قولنا أولى لوجوه.

أحدها: أنا بهذا الطريق نصون الأمة عن الكفر والفسق.

والثانى: أن الأخبار الواردة فى فضل أبى بكر وعمر رضى الله عنهما بلغت مبلغ التواتر وبالوجه الذى ذكرناه يبقى الكل حقا صحيحا.

والثالث: أنه تعالى نص على تعظيم المهاجرين والأنصار فى القرآن وبالطريق الذى ذكرناه يبقى الكل صحيحا حقا.

المسألة السابعة: (أفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر رضى الله عنه)

وقالت الشيعة وكثير من المعتزلة: هو على، وهؤلاء جوزوا إمامة المفضول مع وجود الفاضل، وحجتهم أن قيام على بالجهاد كان أكثر من قيام أبى بكر فوجب أن يكون على أفضل منه لقوله تعالى: ﴿**وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا**﴾[1] وأجاب أهل السنة عنه بأن الجهاد على قسمين جهاد بالدعوة إلى الدين وجهاد بالسيف، ومعلوم أن أبا بكر رضى الله عنه جاهد فى الدين فى أول الإسلام بدعوة الناس إلى الدين، وبقوله أسلم عثمان وطلحة والزبير وسعد وسعيد وأبو عبيدة بن الجراح رضى الله عنهم أجمعين، وعلى رضى الله عنه إنما جاهد بالسيف عند قوة الإسلام فكان الأولى أولى.

(١) سورة النساء جزء من الآية ٩٥.

وحجة القائلين بفضل أبى بكر رضى الله عنه قوله صلى الله عليه وسلم «وما طلعت الشمس ولا غربت على أحد بعد النبيين والمرسلين أفضل من أبى بكر».

المسألة الثامنة: (بعض الناس ذكروا أنواعا من المطاعن فى الأئمة الثلاثة)

والقانون المعتبر فى هذا الباب أن الدلائل الظاهرة دلت على إمامتهم وعلى وجوب تعظيمهم، وأما تلك المطاعن فهى محتملة والمحتمل لا يعارض المعلوم، لاسيما وقد تأكد ذلك بأن الله تعالى أكثر من الثناء على الصحابة رضى الله عنهم.

المسألة التاسعة: (الذى يدل على إمامة على كرم الله وجهه اتفاق أهل الحل والعقد على إمامته وأما أعداؤه ففريقان)(١)

أحدهما: عسكر معاوية رضى الله عنه طعنوا فيه بأنه ما أقام القصاص على قتلة عثمان رضى الله عنه وهذا ظلم قادح فى إمامته.

والجواب: أن شرائط وجوب القصاص تختلف باختلاف الاجتهادات، فلعله لم يؤد اجتهاده إلى كونهم موصوفين بالشرائط الموجبة للقصاص.

الثانى: أن الخوارج قالوا إنك رضيت بالتحكيم وذلك يدل على كونك شاكا فى إمامة نفسك، ثم إنك مع الشك أقدمت على تحمل الإمامة وهذا فسق.

---

(١) وهؤلاء هم أصحاب الغلو فى المناصرة أو فى المناهضة. حيث أسرف قوم فى حبه حتى ضلوا وأضلوا، وأسرف قوم فى بغضه حتى ضلوا وأضلوا، وأخبرنا هو فى بعض ما ينسبونه إليه أنه يهلك فيه اثنان:
«أحدهما محب مسرف فى حبه، والآخر مبغض مسرف فى شنآنه فكلاهما على غير صواب يقول الإمام على فى نهج البلاغة».
«وسيهلك فىّ فريقان: محب مفرط يذهب به الحب إلى غير الحق، ومبغض مفرط يذهب به البغض إلى غير الحق، وخير الناس فىّ حالا النمط الأوسط، فالزموه، والزموا السواد الأعظم فإن يد الله مع الجماعة، وإياكم والفرقة فإن الشاذ من الناس للشيطان، كما أن الشاذ من الغنم للذئب، ألا من دعا إلى هذا الشعار فاقتلوه ولو كان تحت عمامتى هذه» راجع نهج البلاغة حـ٢ ص١٢
ان الحق تبارك وتعالى يحدثنا ممتناً علينا بأنه قد جعلنا أمة وسطا غير غالية ولا مسرفة، وغير مقرطة ولا مقرّطة، فقال تبارك وتعالى ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ سورة البقرة الآية ١٤٣.

والجواب: أنه إنما رضى التحكيم لأنه رأى من قومه الفشل والضعف والإصرار على أنه لابد من التحكيم.

المسألة العاشرة: (أطبق أهل الدين على أنه يجب تعظيم طلحة والزبير وعائشة رضى الله عنهم)

وأنه يجب إمساك اللسان عن الطعن فيهم لأن عمومات القرآن والأخبار دالة على وجوب تعظيم الصحابة رضى الله عنهم والأخبار الخاصة واردة فى تعظيم طلحة والزبير وعائشة رضى الله عنهم، والواقعة التى وقعت محتملة لوجوه كثيرة والمحتمل لا يعارض الظاهر ونقل عن عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه أنه قال: دماء طهر الله منها أيدينا فلا نلوث بها ألسنتنا.

ولكن ههنا آخر الكلام وبالله التوفيق.

فهرس الكتاب

الموضـــوع	الصفحة

رقم الإيداع
٢٠٠٠/٧٠٤٠
I.S.B.N.
977 - 294 - 187 - 2